JESUIT-KRAUSS-MCCORMICK LIBRARY
3 9967 00074 2630

ACCESSION NUMBER

SHELF NUMBER
BS
2344
M612

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the [illegible] Fund.

RECEIVED

Kritisch-exegetischer Kommentar über das
Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.
Zwölfte Abtheilung. — 6. Auflage.

Die

Briefe Petri und Judae.

Von der 5. Auflage an bearbeitet

von

Dr. Ernst Kühl,
ord. Professor an der Universität Königsberg.

6. vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1897.

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

2 2 2 3 d

VIRGINIA LIBRARY
THEOLOGICAL SEMINARY

Abkürzungen-Verzeichniss am Schluss des Buches.

BS
2795
.K840
1897

BS
2344
.M5
v.12
1897

db

JN 26 '67
Lacati

Der erste Brief des Apostels Petrus.

Einleitung.

§ 1. *Der Apostel Petrus.*

1. Der Verfasser unseres Briefes nennt sich Petrus, Apostel Jesu Christi, und will also identisch sein mit jenem Petrus, der überall in den Apostelverzeichnissen an erster Stelle genannt wird, und der im Kreise der Jünger wie nachmals der Urgemeinde stets als eine Persönlichkeit von besonderer Bedeutung und Autorität hervortritt. Diese Stellung entsprach dem auszeichnenden Beinamen Petrus, welchen Jesus nach Joh 1 $_{43}$ bereits bei der ersten Begegnung mit ihm, wenn ihm nicht verlieh, so doch im Voraus als den seiner Anlage und seinem inneren Werth entsprechenden bezeichnete. Dieser ehrende Beiname hat sich gewiss erst nach Christi Tode so fixirt, dass er dem ursprünglichen Namen des Apostels, Simon, gleichwerthig beigeordnet wurde, oder denselben gänzlich verdrängte. Jesus hat ihn, wenn man absieht von Joh 1 $_{43}$ und Mt 16 $_{18}$, wo er absichtlich auf jene erste Scene zurückweist, stets Simon genannt. Es ist eigentlich nur Johannes, der in seinem Evangelium nach richtiger Erinnerung fast durchgehends den Namen Simon, den der Apostel auch als Jesu Jünger noch trug, neben dem Würdenamen Petrus beibehält. Dagegen verräth es sich von vorne herein als naheliegende Reflexion der Verfasser des Marcus- und Lucasevangeliums, wenn sie jene Namengebung mit der Berufung des Simon in den Kreis der Zwölfe verbinden und fortan den bis dahin ausschliesslich gebrauchten Namen Simon (ausgenommen ist nur Lc 5 $_{8}$) durch den Ehrennamen Petrus ersetzen. Später-

hin ist der Name Simon so vollständig in Vergessenheit gerathen, dass die Apostelgeschichte denselben niemals gebraucht, ohne sofort commentirend hinzuzufügen, „welcher beigenannt ist Petrus“. Paulus nennt ihn stets Kephas oder Petrus. — Die zahlreichen Andeutungen unserer Evangelien ermöglichen es uns, ein vollständiges Lebensbild dieses Apostels zu zeichnen*). Simon war der Sohn eines gewissen Jonas oder Joannas; sein Geburtsort war Bethsaida in Galiläa (Joh 1 45; eine Notiz, die um so eher glaubwürdig ist, als sie einen Widerspruch gegen Mk 1 29 zu involviren scheint). Zur Zeit, als Johannes der Täufer und Christus auftraten, wohnte er bereits in Kapernaum, wohin er vielleicht bei seiner Verheirathung übergesiedelt war; seine Schwiegermutter lebte in seinem Hause (Mk 1 21.29.30). Und wenn auch die συνεκλεκτή 1Pt 5 13 Bezeichnung der Gemeinde ist, von welcher er einen Gruss bestellt, nicht Bezeichnung seiner Frau, so wissen wir doch aus 1Kor 9 5, dass er auf seinen Missionsreisen sein Weib mit sich führte**), deren Namen wir nicht kennen. Die Sage nennt sie Concordia oder Perpetua. Auch von Kindern des Petrus wissen wir nichts; denn Marcus wird 1Pt 5 13 zweifellos nur im übertragenen Sinn sein geistlicher Sohn genannt. In Kapernaum, das am fischreichen galiläischen Meer gelegen war, trieb er zusammen mit seinem jüngeren Bruder Andreas das Fischergewerbe, und zwar selbständig. Sein Vater ist entweder in Bethsaida geblieben oder bereits gestorben; wenigstens wird er nirgends mehr erwähnt. Während also Petrus nicht leicht von seiner Arbeit abkommen konnte, war sein jüngerer Bruder der Stimme des Täufers gefolgt und hatte sich mit dem Zebedäiden Johannes diesem dauernd als Schüler angeschlossen. Der Weisung des Täufers folgend, waren diese beiden Johannesjünger dem vorbeiwandelnden Jesus nachgegangen, und hatten

---

*) Bei der nachfolgenden Schilderung ist die Echtheit des vierten Evangeliums vorausgesetzt. Wo es sich also, wie hier, um blosse historische Thatsachen handelt, da geben wir den Aussagen des Augenzeugen Johannes unbedingten Vorzug, und wo der synoptische Bericht Unklarheiten und Unebenheiten zurücklässt, da werden wir ihn an der Hand des vierten Evangeliums ergänzen oder berichtigen. Von den drei ersten Evangelien wird naturgemäss an erster Stelle das Marcusevangelium citirt, einmal weil es nach der Erinnerung des Petrus geschrieben ist, und sodann, weil es das älteste unserer Evangelien ist.

**) Er war damals noch verheirathet, wohl nicht wiederum verheirathet. Es lässt sich kaum denken, dass der Jünger, der Alles verliess, um Christo nachzufolgen, sich später als Apostel, wo sich die Verantwortlichkeit seiner Aufgabe noch erhöhte, wieder verheirathet haben sollte. Und die zweite Würdestellung mit ihren Anforderungen schloss sich doch unmittelbar an die erste an.

in ihm gefunden, was sie in ihm suchten, den Messias. Wahrscheinlich hatte gerade in diesen Tagen auch Simon eine Wallfahrt an den Jordan gemacht, um sich von Johannes taufen zu lassen. Andreas trifft ihn hier zufällig und führt ihn sofort zu Jesu. Schon bei dieser ersten Begegnung soll es nach Joh 1 43 gewesen sein, wo Jesus mit herzenskundigem Scharfblick den Simon in seinem tiefsten Wesen durchschauend sagte: „Du sollst Kephas genannt werden". Es ist nicht die Absicht Jesu gewesen, dass Simon diesen Ehrennamen fortan dauernd tragen sollte, es ist auch nicht seine Absicht gewesen, ihn damit sofort unter die Zahl seiner Jünger aufzunehmen; noch weniger kann er schon hier auf seine spätere Bedeutung für die Gemeinde reflectirt haben; von alledem ist bei Johannes nichts angedeutet. Christus wollte mit dieser symbolisch-plastischen Redeweise nur anzeigen, dass er wohl wisse, was für ein Kern in diesem scheinbar so wankelmüthigen, diesem so rasch und leicht bestimmbaren Manne verborgen sei, wie es im Grunde ein Felsenmann sei, auf den er fest bauen könne. Darin hat er sich, wie die Folgezeit gezeigt hat, nicht getäuscht.

Wir müssen annehmen, dass Petrus nach dieser ersten Begrüssung des Herrn wieder zu seinem Handwerk zurückgekehrt ist; er hat sich thatsächlich von Jesu getrennt und ist für das nächste Halbjahr auf Jesu Reise nach dem Süden nicht in seiner Begleitung gewesen. Christi messianische Wirksamkeit im eigentlichen Sinne hatte noch nicht begonnen. Erst als der Stern des Täufers verloschen war, schickte sich Jesus an, geeignete Männer in seine Nachfolge zu berufen. Hatte Jesus schon früher dem Petrus ausgesprochen, was für Hoffnungen er auf ihn setze, so war derselbe natürlich jetzt wiederum der erste, auf den Jesus sein Augenmerk richtete. Hier setzt nun der Bericht des Marcusevangeliums ein. Es schildert uns, wie Jesus Simon mit Fischen beschäftigt fand, wie er ihn ausdrücklich aufforderte, sein bisheriges Gewerbe aufzugeben und wie er ihm verhiess, er werde dasselbe in höherem Sinne als Menschenfischer in seiner Nachfolge fortsetzen, Mk 1 17; und 18 fügt als etwas ganz Selbstverständliches hinzu, dass er sofort seine Netze habe liegen lassen und ihm nachgefolgt sei. Diese schlichte Erzählung kann auf keinen Fall identisch sein mit dem, was wir aus Joh 1 hörten; sie setzt vielmehr jene erste Begegnung voraus. Wie liesse sich ein so rascher und doch so folgenschwerer Entschluss des Simon begreifen, wenn hier die Bekanntschaft mit Jesu erst angeknüpft und nicht vielmehr bloss erneuert würde? Seit jener Stunde, von der uns Johannes im Zusammenhang

mit der Darstellung der wichtigsten Stunde seines eignen Lebens zu erzählen weiss, hat Simon das Bewusstsein in sich getragen, Jesus sei der Messias; nun bedurfte es nur eines Wortes, und er verlies Alles und folgte Jesu nach*). Was Mk 1 weiterhin erzählt über den ersten Tag, den der Jünger bei Jesu oder vielmehr, den Jesus in des Jüngers Haus zubrachte, muthet uns mit seinen genauen Details unwillkürlich an wie ein Seitenstück zu Joh 1. Die Beschreibung dieses Tages ist aus der lebendigsten Erinnerung des Apostels selbst geflossen. Jesus hatte den Simon seines Besuchs gewürdigt, er hatte dessen fieberkranke Schwiegermutter so vollständig wieder hergestellt, dass sie noch selbigen Tages die Gäste bewirthen konnte. Am Abend hatte Jesus, dem der Ruf des Wunderthäters in seine Heimath vorausgegangen war, viele Kranke und Besessene, die man zu ihm brachte, geheilt; er hatte sich dann am frühen Morgen in die Einsamkeit zurückgezogen; Simon war mit einigen andern (die vier ersten Jünger Jesu waren ja aus Kapernaum gebürtig) ihm nachgegangen, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Der Erfolg war ein gerade umgekehrter: Simon selbst sollte nicht in sein Heim zurückkehren dürfen, sondern Jesum begleiten auf seinem Wanderleben in Galiläa, das er jetzt begann.

Von nun an ist er Jesu auf allen, zweifelsohne auch den weiteren Ausflügen gefolgt; und Jesus hat es ihm in gewissem

---

*) Daraus, dass Marcus erst hier den Simon einführt, dürfen wir schliessen, dass Petrus selbst, der Gewährsmann des Marcus, diesen Moment für den entscheidenden in seinem Leben gehalten und damit stets die Schilderung seiner Jüngerlaufbahn begonnen haben wird, und wir dürfen es nur einen glücklichen Zufall nennen, dass uns Johannes jene Notiz aufbewahrt hat, weil sie mit den Ereignissen jenes für ihn selber hochbedeutsamen Tages aufs engste verbunden war. Die Darstellung Mt 4 18ff. ist mit der des Marcusevangeliums völlig übereinstimmend. Erst Lc 5 1-11 fügt die Erzählung vom wunderbar reich gesegneten Fischzug des Petrus hinzu. Es lässt sich wohl verstehen, dass der Verfasser des Lucasevangeliums, der die Vorgänge von Joh 1 nicht vor Augen hat, einen Ersatz dafür haben will, um den schnellen Entschluss Christi nicht durch ein blosses voraussetzungsloses Wort Christi motivirt sein zu lassen. Die einfache Thatsache, dass Marcus, der doch nach den Erinnerungen des Petrus seine Aufzeichnungen gemacht hat, davon nichts zu erzählen weiss, verbietet uns, die Darstellung des Lucas für die zuverlässigere zu halten (wie nach Neander und Bleek noch Godet annimmt); sie ist vielmehr für eine Combination der einfachen, Mk 1 erzählten Thatsache der Berufung mit der Joh 21 überlieferten Scene zu halten (Meyer, Weiss, Sieffert RE XI, 511). Zu beachten ist, dass Lc 5 1-11 nur von Simon, nichts von Andreas und dessen Berufung berichtet, obwohl die Stelle doch als genaue Parallele zu Mt 4 18ff. gefasst werden muss.

Sinne dadurch vergolten, dass er Kapernaum zu seiner Operationsbasis machte, wohin er immer wieder zurückkehrte; ja, es ist wahrscheinlich, dass er immer wieder, wie bei dem ersten Besuch, im Hause des Simon eingekehrt ist*). Unter den Jüngern hat er sicher von vorne herein den Vorzug eines besonderen Vertrauensverhältnisses zu Jesu genossen, und es ist nicht zu verwundern, dass bei der Constituirung des Zwölfjüngerkreises er an erster Stelle in Frage kam (Mt 10_2 *πρῶτος Σίμων*). Dieses besondere Vertrauen seines Meisters hat er auch in der Folgezeit nicht verloren. Zwar sind es hauptsächlich das erste und dritte Evangelium, welche diese hervorragende Stellung des Petrus unter den Zwölfen besonders betonen (vgl. Sieff. a. a. O. 512), aber es fehlt doch auch bei Marcus nicht an Stellen, welche jene Thatsache direct bezeugen. Er nennt Petrus und die beiden Zebedäiden als die Vertrauten Jesu und Petrus den beiden andern voran (Mk 5_{37}; 13_3; 14_{33}), und auch sonst sichert er ihm diese Stellung. Auch Marcus lässt den Petrus gegenüber der unsicher gewordenen Meinung der schwankenden Volksmenge das Bekenntniss sprechen: Du bist der Messias. Auffallend allerdings darf es erscheinen, dass uns die Worte des Matthäusevangeliums, welche der römischen Kirche fort und fort als Rechtstitel für ihre Ansprüche gedient haben, die Petrusverheissung, die sich an das Petrusbekenntniss anschliesst, von Marcus nicht aufbewahrt sind. Jedoch wenn irgendwo, dann steht bei diesen Worten fest, dass sie aus der apostolischen Quelle des Matthäusevangeliums entnommen sind, was uns ihre Geschichtlichkeit verbürgt (vgl. Weiss: Matthäusevang. u. seine Lucasparallelen 393).

Die Bedeutung dieses Petrusbekenntnisses beruht nicht darin, dass erst in diesem Augenblick die Messiashoffnung in ihm Gestalt gewonnen hätte, sondern darin, dass er an dem Glauben, Jesus sei der Messias, festhielt, während die Menge in ihrer Ueberzeugung schwankend geworden war, weil Jesus es abgelehnt hatte, ein Messias in ihrem Sinne zu sein. Petri Glaube war nicht aus den fleischlich-natürlichen Eindrücken der Wunderthätigkeit Jesu erwachsen, er war ein gottgewirkter, der auch in dieser entscheidenden Probe Stand hielt. Gewiss ist es voreilig zu urtheilen, dass dieses Bekenntniss des

*) Nicht Christi eignes Haus ist gemeint. Mk 2_1 steht artikellos *ἐν οἴκῳ*, was nur den Gegensatz bildet zur Strasse. Erst Mt 9_1 etc. setzt ohne Grund voraus, dass Christus in Kapernaum sein eignes Haus besessen habe, was mit Mt 8_{20} am wenigsten übereinstimmt, wonach Jesus selbst nicht gehabt hat, wo er sein Haupt hinlege.

Petrus gleichkomme einem völligen Verzicht auf alle irdisch-sinnlichen Messiashoffnungen; unsere evangelische Ueberlieferung selbst widerlegt solches Urtheil. Indessen zeigte er doch mit seinem Bekenntniss, mit dem er sich weit über das Niveau der gangbaren Volksmeinung erhob, dass in ihm etwas von der festen, zuverlässigen Felsennatur stecke, die sich von dem, was sie als wahr erkannt, nicht so leicht abbringen lässt. Darum konnte Jesus an das Bekenntniss die Verheissung anknüpfen; auf seine Charakterfestigkeit konnte er die Hoffnung gründen, dass seine Messiasgemeinde hier auf Erden einen so festen Bestand gewinnen werde, dass selbst die Hadespforten sie an Festigkeit nicht übertreffen sollten. Petrus hat, so scheints, wenigstens in der unmittelbar sich anschliessenden Leidenszeit seines Meisters, das ihm von Christo verliehene Ehrenprädicat nicht verdient; wir wissen, dass es bei ihm bis zur Verleugnung Jesu gekommen ist. Aber Christus, der Herzenskündiger ohne Gleichen, hat sich auch dadurch nicht in seinem Urtheil über seinen Jünger beirren lassen. So ist es nur folgerichtig, wenn der Auferstandene zwar den tiefgefallenen Jünger mit der dreimaligen Frage, ob er ihn lieb habe „leise an seine dreimalige Verleugnung mahnt, aber ihn, als Petrus immer wieder seine Liebe bekennt, in das so arg verscherzte Oberhirtenamt wieder einsetzt, das er ihm einst am Tage von Caesarea Philippi übertragen hatte“ (Joh 21 15-17, eine Erzählung, die schon durch die Verwendung in Lc 5 1-11 in ihrer Geschichtlichkeit verbürgt wird).

2. So hat Jesus an der lobenden Anerkennung seines zuverlässigen Charakters, die er bei der ersten Begegnung in jene symbolische Redewendung kleidete, auch noch auf der Höhe seiner Wirksamkeit festgehalten, und noch bei seinen letzten Erscheinungen hat er sie bestätigt. Darum wäre es Vorwitz, wenn wir uns anmassen wollten, den Grundzug seines Charakters anders zu bestimmen. Nur wenn man oberflächlich urtheilt, kann man (vgl. Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk 271) das Gegentheil von einem Felsenmanne in ihm finden. Will man sein eigenthümliches Naturell bestimmen, so wird man sagen müssen, dass in ihm eine Mischung von sanguinischem und cholerischem Temperament vertreten ist. Im Reden und Handeln ist er schnell, oft vorschnell und übereilt. Für jeden Eindruck empfänglich, allen Einflüssen zugänglich, lässt er sich durch momentane Regungen und Gemüthsstimmungen zu Wort und That bewegen. Darauf beruht sein eigenthümlicher Vorzug, da liegt aber auch die Gefahr für ihn verborgen. Auch die dunkelsten und räthselvollsten Stunden seines Lebens finden hierin einigermassen ihre Erklärung.

Denn das dieses schnelle Eingehen auf die mannigfach wechselnden Eindrücke von aussen etwas ebenso Wechselndes, Unstetes in sein Handeln bringen musste, ja dass es auf Grund solcher Anlage zu thatsächlichen Widersprüchen in seinem Thun kommen konnte, liegt am Tage.

Die Geschichte des Jüngers illustrirt es am besten. Wie oft berühren sich da die äussersten Gegensätze! Hoffnungsfreudigkeit wechselt mit Verzagtheit, dem Bekenntniss folgt die Mahnung: Herr schone Deiner selbst, der *Πέτρος* wird zum *Σατανᾶς*, dem Kampfesmuth folgt Fahnenflucht: eben schlägt er mit dem Schwerte drein für seinen Meister, und jetzt verleugnet er ihn. Wir müssten wahrlich irre werden an diesem Petrus, wenn wir nicht wüssten, dass alle diese Widersprüche aufgehoben würden in einer höheren Einheit, einer sich trotz alledem gleichbleibenden Gesinnung des Petrus, in der er treu und unbeirrt festhielt an der messianischen Hoffnung, die er einmal mit der ganzen, ihm eigenthümlichen Gluth der Empfindung und Begeisterung ergriffen hatte. Von hier aus wurden all seine Handlungen inspirirt, hier lag für sie Alle gleicherweise das Motiv; nur war dies Motiv selbst noch unrein und getrübt, nur musste es noch geklärt und geläutert werden in der Schule Christi, in der Schule eines Lebens voll Enttäuschungen für seinen natürlichen Menschen. Es kam darauf an, dass dieser innere feste Kern soweit geläutert und gestärkt wurde, dass er im Stande war, jene Temperamentseigenthümlichkeit zu überwinden und einen besonnenen, sich seines Zieles ruhig und klar bewussten Charakter heraus zu bilden. Jesus durchschaute ihn und sah voraus, dass er sich so entwickeln würde. Darum nannte er ihn einen Felsenmann; und wenn wir nun sehen, dass Simon wirklich von der Zeit an, wo er sich an die Spitze der gläubigen Messiasgemeinde stellte, in derselben den Namen Petrus oder Kephas trug, und dass dieser Name allmählich der allgemein gangbare wurde, so ist das nur ein Beweis für die Thatsache, dass in der Gemeinde das Bewusstsein und der Eindruck lebendig war, dass er dieses Ehrenprädicat als dauernden Namen verdiene.

3. Für eine Darstellung des apostolischen Wirkens Petri sind wir auf die Nachrichten der Apostelgeschichte und auf vereinzelte Notizen in paulinischen Briefen angewiesen*).

*) Die hohe Bedeutung der Notizen in den paulinischen Briefen ist an sich klar. Aber auch die Nachrichten aus dem ersten Theil der Apostelgeschichte gewinnen dadurch an Werth, dass sich hier nach sprachlichen und sachlichen Indicien eine ältere Quelle herausarbeiten

Nach Jesu Tode war Petrus, wie wir aus Joh 21 hören, wie die andern Jünger in die Heimath zurückgekehrt und wir finden ihn wieder bei seinem Fischergewerbe. Bei der Joh 21 erzählten Erscheinung wird Jesus die Jünger aufgefordert haben nach Jerusalem hinaufzuziehen. So finden wir Act 1 Petrum in Jerusalem, und zwar sofort, entsprechend der Stellung, die ihm Jesus wieder übertragen hatte, als Leitenden bei der Ersatzwahl für Judas Ischarioth (1_{15}ff). Nach der Geistesausgiessung am Pfingstfest ist er es, der die Vertheidigungsrede für die Apostel übernimmt, der durch die begeisterte Verkündigung der Messianität Jesu eine grosse Menge der Zuhörer zu überzeugen weiss, und der dieselben durch das Band der Taufe zu einer Sondergemeinde des Messias in der grossen Gemeinde Jahves zusammenschliesst (Act 2). Und wie er hier im Namen der Zwölfe das Wort nimmt, so thut er es 5_{29}, und durch die ganzen 10 ersten Capitel der Acta wird ihm eine hervorragende, tonangebende Stellung vindicirt: er übt die Disciplin in der Gemeinde (5_{1}ff), er wird nach Samarien delegirt (8_{18}), gegen ihn richtet sich von Anbeginn die Feindschaft des Volkes und seiner Führer (3_{4}). So ging es fort, bis er nach dem Tode des Apostels Jacobus gefangen genommen wurde, aber auf wunderbare Weise, wie es ihm selbst schien ($12_{9.11}$), mit Hülfe eines Gottesengels aus dem Kerker entkam. Nun war seines Bleibens in Jerusalem nicht mehr. Er ging, wie Act 12_{17} erzählt, anderswohin: *ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον.* Die leitende Stellung in der Urgemeinde ging auf Jacobus über, wie die Acta selbst andeuten 12_{17}, wo Jacobus plötzlich als ein ganz bekannter Mann eingeführt wird, ohne dass vorher von ihm die Rede gewesen wäre. Auf dem Apostelconvent nimmt er nach der Darstellung der Acta zwar zuerst das Wort, der eigentlich Leitende und Ausschlag gebende ist hier aber sicher Jacobus. Wo er sich nach der Flucht aus Jerusalem aufgehalten hat, ist ungewiss. Soviel steht aber fest, dass aus IKor 9_{5} ebensowenig wie aus der Existenz der Petruspartei in Korinth auf einen Aufenthalt Petri in Korinth geschlossen werden darf. Dieser müsste dann der Gemeindegründung durch Paulus vorangehen, was sich aber dann in keiner Weise mit der Missionspraxis Pauli (Röm 15_{20}) vereinigen liesse, während dieser doch (IKor 4_{15}) für sich ausschliesslich die Ehre in Anspruch nimmt, Vater der Gemeinde zu heissen, d. h. sie gegründet zu haben. Die Nachricht des Dionys. von Korinth,

lässt, durch welche eine Reihe von wichtigen Daten gerade aus dem Leben unseres Apostels festgelegt wird.

der zu erzählen weiss, dass Korinth von Petrus und Paulus gemeinschaftlich gegründet sei, ist in ihrer Tendenz von vornherein durchsichtig; man ist auch nicht berechtigt, zu behaupten, ihr liege als geschichtlicher Kern wenigstens soviel zu Grunde, dass Petrus überhaupt irgendwann in Korinth gewirkt habe. Eben sowenig Werth hat die Notiz in Euseb. hist. eccl. III, 1 über das Wirken des Petrus in Pontus Galatien, Bithynien, Kappodocien und Kleinasien; denn wenn diese Angabe auch, wie in dem resümirenden *ταῦτα* 1 3 angedeutet ist, auf Origines als Gewährsmann zurückgreift, so ist sie doch nichts als ein Schluss aus IPt 1 1 (vgl. auch das *ἔοικεν*). Nachdem Petrus durch die Verfolgungen seine Stellung in Jerusalem aufzugeben gezwungen war, hat er sich jedenfalls an die Diaspora gewandt, die auch Gal 2 8.9 in die *περιτομή* mit eingeschlossen zu denken ist. Es wäre also an sich nicht auffällig, wenn wir ihn in unserem Briefe 5 13 in Babylon fänden. Ganz sicher wissen wir allerdings nur, was uns Act 15 und Gal 2 vermelden, dass Petrus (im Jahre 52) am Apostelconvent zu Jerusalem Theil genommen hat, und dass er, wir wissen nicht wie lange darauf, in Antiochien gewesen ist. Mit diesen beiden sicheren Daten verbindet sich naturgemäss eine Reflexion über das Verhältniss des Petrus zu Paulus und zu paulinischer Predigt.

4. Die Tübinger Schule hat es unternommen, die ganze theologische Entwicklung des ersten christlichen Jahrhunderts zum Verständniss zu bringen durch die Annahme eines scharf gespannten Gegensatzes zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Elementen der Gemeinden. Diesen Gegensatz — so sagte man früher allgemein; erst in neuerer Zeit ist darin eine Wendung eingetreten *) — finde man gewissermassen verkörpert in dem Gegensatz zwischen Petrus und Paulus. Das neue Testament weiss von einem solchen Gegensatz thatsächlich nichts. Das erkennt, soweit es von seinem Standpunkt aus möglich ist, selbst Pfleiderer an, wenn er a. a. O. 252 sagt, dass wir uns Petrus als einen recht weitherzigen Judenchristen zu denken haben, und 254, dass der Standpunkt des Petrus wirklich der weitherzigste und dem paulinischen nächstverwandte gewesen ist. Wenn sich also in Korinth eine Petruspartei bilden konnte, so war das nicht etwa die natürliche Folge von tiefgreifenden principiellen Unterschieden zwischen den beiden Aposteln. Darin wird man Beyschlag

*) Bezeichnend für diese eigenthümliche Modificirung ist z. B. der vorzügliche Aufsatz von Pfleiderer: „Paulinische Studien 2. der Apostelconvent, in d. JprTh 1883, 78ff. 241ff.“

(StKr 1860. 1865) zustimmen müssen, dass die Art, wie Paulus im ersten Korintherbriefe von dieser Petruspartei redet, von vorne herein verbietet, dieselbe in irgend einem Gegensatz gegen Paulus zu denken, wenn man auch nicht soweit mit ihm zu gehen braucht, dass man das Verhältniss der beiden Parteien geradezu als ein freundliches auffasst.

Es bleiben uns also nur noch die Aussagen von Act 15 7-11 und Gal 2 11ff. Beiden Stellen hat die Tübinger Schule das Gewicht zu nehmen verstanden, indem sie die Rede Petri auf dem Apostelconvent für eine Tendenzdichtung, die Aeusserungen Pauli über Petri Verhalten für zu hart (Hilgenfeld) erklärt, weil er sich doch im Irrthum befinde über die eigentliche Ueberzeugung Petri (so die meisten: vgl. Baur theol. Jahrb. 1849 476). Aber die Rede Petri Act 15 7-11 stammt sicher aus der Quelle. Denn auf der einen Seite lässt sich der Inhalt der Rede sachlich nicht in Uebereinstimmung bringen mit der früheren Darstellung der Apostelgeschichte selber. Das zeigt sich namentlich an zwei Punkten. Mit dem ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων κτλ. V. 7 weist Petrus hin auf die Bekehrung des Cornelius und seiner Hausgenossen. Das steht mit der Anordnung der Erzählungsstoffe in der Apostelgeschichte schlechthin in Widerspruch. Die Corneliusgeschichte wird in der Quelle viel früher gestanden haben und wird erst nach pragmatischem Bedürfniss vom Redaktor hierher gesetzt sein. Zweitens wird hier von Petrus eine Auffassung des Pfingstereignisses, mit dem er die Geistesausgiessung im Hause des Cornelius und die darauf folgende Glossolalie lediglich identificirt, vorgetragen, die dem Verfasser, der das Pfingstwunder als Sprachenwunder deutet, gänzlich fern liegt. Zu diesen sachlichen Momenten kommen schwerwiegende sprachliche. *Καρδιογνώστης* (cf. 1 24), *μαρτυρεῖν τινι* (cf. 10 43), *πειράζειν* (cf. 5 9), *διὰ στόματος* (cf. 1 24) u.a.m. erinnern an Stellen, die zweifelsohne der Quelle angehören und der Sprachweise des Ueberarbeiters fern liegen. Zudem dürfen wir nach dem, wie wir aus der Einleitung und späteren Abschnitten unsern Verfasser kennen lernen, demselben eine so schwerfällige Satzconstruction, wie sie V. 7 vorliegt, nicht zutrauen. Wir haben hier also nicht eine vom Verf. tendenziös erdichtete und dem Petrus in den Mund gelegte Rede, sondern die Grundzüge derselben nach alter Ueberlieferung, die dem Verf. vorlag. Wir haben hier nicht einmal, wie in den andern Reden Petri, irgendwelche deutliche, geschweige denn zwingende Gründe zur Annahme einer eingreifenderen Ueberarbeitung.

Um so mehr fällt nun freilich ins Gewicht, was Over-

beck 225 hervorhebt, dass dies die am meisten paulinisch gefärbte Stelle der A. G. ist. Wenn er das im Folgenden auch übertreibt auf Grund einer unberechtigten dogmatistischen Deutung von V. 10. 11 *), so ist doch soviel klar, dass angesichts der Aeusserungen, die Petri hier thut, von einem principiellen Gegensatz jener Heidenapostel schon auf Grund von V. 7—9 nicht wohl mehr die Rede sein kann, also selbst angenommen, dass V. 10. 11 paulinische Färbung durch den Verf. erhalten haben sollten. Gegen ein solches Auftreten des Petrus, der hier offenbar sein Votum in paulusfreundlichem Sinne abgiebt, soll nun nach Anschauung derselben Kritik der (bald?) darauf folgende Streit des Paulus und Petrus in Antiochien Gal 2 11ff. ein Zeugniss ablegen, welcher es völlig unmöglich mache, die Vorgänge auf dem Apostelconvent und das Aposteldecret selbst historisch zu construiren (Overb. 241).

Aber, richtig beurtheilt, hängt beides mit einander gar nicht zusammen. Man hat auf dem Apostelconvent nicht daran gedacht, das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen, wie es sich in gemischten Gemeinden gestaltete, zu regeln. Es handelt sich dort lediglich um die Heidenchristen; und was diesen auf den Rath des Jacobus auferlegt wird an nothwendigen Leistungen, das ist nicht hervorgegangen aus thatsächlich bereits empfundenen Missverhältnissen zwischen beiden Theilen einer gemischten Gemeinde; vielmehr es schien unerlässlich um der Synagogen willen, wo Moses immer noch gelesen werde, d. h. also nicht um der Judenchristen**), sondern um der Juden willen, welche durch die Nichtachtung jener Gebote bei den Christen nicht völlig unzugänglich gemacht werden sollten für die Predigt des Christenthums (vgl. Act 15 21). Das liegt als ganz selbstverständliche Voraussetzung in der Rede des Jacobus, dass die Juden auch fernerhin zu ihren gesetzlichen Uebungen verpflichtet seien. Wie sich nun in der Praxis das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen gestalten würde, daran hat man dort nicht gedacht.

*) Als ob in diesen Versen von principieller Gesetzesfreiheit in paulinischem Sinne die Rede wäre und nicht vielmehr davon, dass die Juden niemals im Stande gewesen seien, das Gesetz allseitig und vollkommen zu erfüllen, was doch jeder Judenchrist sofort unterschrieben hätte.

**) Alles, was Overbeck 241f. (vgl. 221f.) in dieser Beziehung zu sagen weiss in der Polemik gegen Ritschl und Weiss, geht von dieser unrichtigen Voraussetzung aus, als wollten die Apostel mit klarem Einblick in die schwierigen Verhältnisse einen modus vivendi zwischen Judenchristen und Heidenchristen statuiren.

Es war also eine ganz neue Frage, vor die Petrus in Antiochien gestellt wurde, als es sich darum handelte, ob er mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen wolle oder nicht. Er hat in diesem Punkte weitherzig gedacht und wird sein Verhalten mit den Bestimmungen des Apostelconvents nicht in Widerspruch gedacht haben. Im Grunde hatte er damit auch Recht; denn jener mit Nützlichkeitsgründen motivirte Vorschlag des Jacobus zog ihm ja keinerlei Schranken; aber im Sinne des Jacobus war es sicher nicht gehandelt. Daher der Rückzug des Petrus, als sein Verhalten von den Leuten des Jacobus gemissbilligt wurde. Welche Handlungsweise entsprach der wirklichen Ueberzeugung des Petrus? Den Behauptungen der tübinger Schule entgegen nennt Paulus das spätere Thun Petri Heuchelei, also seiner eigentlichen Sinnesweise zuwiderlaufend. Paulus würde ihm wohl nie einen Vorwurf gemacht haben, wenn er als Jude von vorne herein jede Tischgemeinschaft mit Heidenchristen gemieden hätte. Der Rechtstitel für seine Rüge lag darin, dass Petrus wieder aufbauen wollte, was er durch sein Verhalten in Wirklichkeit principiell zerstört hatte (Gal 2_{19}). Und in der That, wir können dem Urteil Pauli unsere Zustimmung nicht versagen. Denn wenn Petrus auch nur einmal der christlichen Brudergemeinschaft zu Liebe Tischgemeinschaft hielt mit den Heiden (und er hat es sichtlich längere Zeit hindurch anhaltend gethan), so müssen wir sagen: das konnte er nur thun, wenn er überzeugt war, dass Festhalten an jüdischer Sitte und Gesetz nicht unerlässlich sei zur Erlangung der Seligkeit. Auf diesem Standpunkt hatte er sich mit seinem früheren Auftreten principiell gestellt, er hatte dadurch im Punkte der nothwendigen Bedingungen für die Heilserlangung sich den Heiden, und die Heiden sich völlig gleichgestellt. Es lag darin das Zugeständniss seinerseits, dass er das Heil gar nicht anders erlangen könne und wolle, als sie. Glaubte er nun trotzdem wiederum ein Judenchrist im Sinne des Jacobus werden zu müssen, um seiner Seligkeit sicher zu sein, so sprach er damit aus, dass das gleiche, nämlich die Uebernahme des Gesetzes, auch von den Heidenchristen zu fordern sei. Das meint Paulus, wenn er ihm vorwirft, er zwinge die Heiden, jüdisch zu leben (Gal 2_{14}). Weit entfernt also, dass die Worte des Paulus in Gal 2_{11}ff. ein Zeugniss ablegen gegen Act 15_{7-11}, sind sie vielmehr das entscheidende Zeugniss dafür, dass Paulus sich in dieser grundlegenden Wahrheit seiner Predigt mit dem Säulenapostel völlig eins gewusst hat, mag auch immer Petrus sich die letzten Consequenzen seines Verhaltens nicht in gleicher Weise ge-

zogen haben, wie sie ihm von Paulus unerbittlich vorgehalten werden.*).

5. Es ist im Interesse einer richtigen Beurtheilung und Würdigung des Lehrgehaltes in unserm ersten Petrusbriefe wichtig, klarzustellen, was petrinische Denk- und Predigtweise ursprünglich gewesen ist nach Darstellung der Apostelgeschichte. Es mag genügen, neben Act 15 7-11, das immer eine Hauptstelle bleibt, weil Petrus hier gleichsam mit Paulus confrontirt erscheint, und weil es darum nur um so mehr auffällt, wenn hier specifisch paulinische Gedanken fehlen, die in Act 2. 3 enthaltenen Reden anzuziehen**).

---

*) Overb. 222 meint, dass Paulus dem Petrus bei dieser Gelegenheit nicht mit einer so gewundenen Argumentation entgegen getreten wäre, wenn für ihn die Möglichkeit bestand, sich auf die Rede Act 15 7ff. zu berufen. Aber das konnte Paulus, wie wir gesehen haben, gar nicht; denn nicht in den Worten Act 15 9b-11, sondern erst in seiner Handlungsweise in Antiochien ist die Anerkennung des Satzes enthalten, dass auch die Juden frei seien von der gesetzlichen Verpflichtung; erst aus solchem Thatbekenntniss Petri darf Paulus seine Consequenzen ziehen. Im Uebrigen ist doch zu beachten, dass Gal 2 14ff. nur in den Grundzügen die Verhandlung mit Petrus wiedergeben will, dass diesen Versen aber die gewundene Form aufgeprägt worden ist, weil sie zugleich einen stringenten Beweis enthalten sollten für die galatischen Leser. Will man nach alledem noch Gal 2 11ff. zuziehen, wenn man über principielle Unterschiede zwischen Petrus und Paulus spricht, dann müsste man es so darstellen, dass als Folge dieses Streites eine gründliche „Verstimmung" oder gar ein Gegensatz zwischen ihnen eingetreten sei, der bis dahin allerdings nicht existirt habe. Jedoch damit würde die ganze Beweisführung in Gal 1. 2 unterbrochen und hinfällig. Es wäre eitle Ruhmredigkeit von Paulus, und es würde ihm andrerseits den zum Widerspruch bereiten Gegnern in Galatien gegenüber wenig genützt haben, wenn diese der blossen Thatsache der an Petrus vollzogenen Rüge die andre Thatsache entgegenstellen konnten, dass Petrus wegen dieses ungerechtfertigten Verweises auch gegenwärtig mit Fug und Recht dem Paulus zürne (im Sinne etwa des Verf. der pseudoclem. Homil. u. Recogn.).

**) Von beiden lässt sich ebenso leicht wie von Act 15 7-11 nachweisen, dass sie dem Verfasser quellenmässig vorgelegen haben, wobei bemerkt werden möge, dass formelle Aenderungen nach einer Untersuchung des Sprachcharakters sich mehr in Cp. 2 als in Cp. 3 finden. Dass sie nicht ganz frei vom Verf. concipirt sind, zeigt sich wiederum an sachlichen Widersprüchen gegen die sonstige Darstellung der A. G. Die Rede im zweiten Capitel knüpft in V. 15 an V. 13 an, ihr liegt also die Vorstellung der Quelle vom Pfingstwunder, wonach es ein unverständliches glossolalisches Reden war, zu Grunde, und nicht die eigenthümliche Auffassung des Verf., die er in V. 4 vorträgt, wonach es ein Sprachenwunder war. Der Eingang der folgenden Rede, 3 12, enthält, wie Nösgen (Comm. 115) richtig bemerkt, einen Widerspruch zu der vom Verf. gegebenen Notiz 2 43; denn ein Erstaunen kann dies Wunder beim Volk allerdings nur hervorrufen, wenn es das erste seiner Art war.

Hier finden wir zunächst, was wir von einem Petrus von vorne herein erwarten, dass er seine Vorstellungen und Erwartungen vom Messias auszugleichen sucht mit der Thatsache des Todes Christi. Dieser Tod ist freilich zunächst eine Folge menschlichen Widerspruchs und Ungehorsams, aber er ist von Gott gewollt, von Gott vorher beschlossen (2 23) und vorher geweissagt (3 18). Ihre in ἄγνοια begangene Frevelthat hat Gott benutzt, um, was er voraus gesagt, wahr zu machen. So findet er sich mit der Thatsache des Leidens Christi ab, die für das Bewusstsein jedes Israeliten an sich das grösste σκάνδαλον war. Diese Auffassung des Leidens Christi wird ihm aber ermöglicht kraft der augenzeugenschaftlichen Gewissheit von seiner Auferweckung (2 32; 3 15), durch welche Christus erhöht ist zur κυριότης (2 33). Nun gilt es nur sittliche Erneuerung durch Sinnesänderung, damit die von den Propheten geweissagte Zeit allgemeiner Reinheit von Schuldbefleckung und sittlicher Wiederherstellung eintrete, welche der schliesslichen Endvollendung vorangehen muss (2 19-21). Das Moment der sittlichen Erneuerung erscheint hier noch in der Form einer Ermahnung ganz lose angeknüpft an die Heilsthatsachen; ihre Bedeutsamkeit für die Hervorbringung einer solchen Erneuerung ist nicht angedeutet.

Allerdings ist kaum zu verkennen, dass 3 19 in seiner folgernden Anknüpfung nicht nur an 3 17, sondern auch an den eigens zwischengeschobenen V. 18 auf eine Beziehung zwischen dieser geforderten Sinnesänderung und dem Leiden Christi schliessen lässt (bem. in 3 18 das παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ d. h. sein Messias musste eben um dieses seines Berufes willen leiden). Andrerseits erhalten wir aus diesen Reden den Beweis, dass sich Petrus auch in Betreff des Leidens Christi an den Aussagen des A. T. orientirt hat. Wir haben ein Recht anzunehmen, dass ihm Jes 53 dabei vor Allem im Sinne gelegen hat. Auch Act 15 7-11 redet nur von Heilsthatsachen und Heilserfahrungen, ohne auf irgendwelche sozusagen theologische Auseinandersetzung oder Erklärung der Möglichkeit ihrer Vermittlung einzugehen. Nur die Reihenfolge der Heilserfahrungen liegt hier klarer vor. Das Wort der frohen Botschaft vom Messias, der leiden musste, aber dann auferweckt worden ist, erzeugt im Hörer den Glauben an diesen erhöhten Messias (V. 7). Dieser ist gleichbedeutend mit der Sinnesänderung, von welcher 3 19 redete, und auf Grund solchen Glaubens werden die Herzen gereinigt, indem Gott die Schuld der Vergangenheit für getilgt ansieht (15 9; vgl. denselben Gedankenzug 2 19: μετανοήσατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας). Damit ist die Voraus-

setzung geschaffen für die Geistesmittheilung (15 8), die, wie sie ein Zeichen des Anbruchs der messianischen Endzeit ist, so für den Empfänger ein Unterpfand der Theilnahme an dieser messianischen Endvollendung mit ihrer Errettung vom Verderben (15 11 vgl. 2 16-22). Nur von Gott her, vom Himmel aus kann dieser Geist gesandt werden, und wenn thatsächlich auf den Glauben an Jesum die Geistesausgiessung gefolgt ist, so ist das ein deutlicher Beweis dafür, dass dieser Jesus der Messias, unser zum Himmel erhöhter Herr ist, durch dessen Huld, die er bereits grundlegend in der Geistesmittheilung bewiesen hat, wir endgiltig gerettet zu werden vertrauen (15 11 vgl. 2 33). Die Auferstehung des um seines Berufes willen gestorbenen Messias, die Huld des durch die Auferstehung erhöhten Messias auf der einen Seite, gläubige Annahme der Predigt von diesem Messias, Sinnesänderung, Herzensreinigung, Geistesempfang, freudige Gewissheit der einstigen Errettung auf der andern Seite, das sind die einfachen, aus der eigensten Lebenserfahrung des Petrus sich ergebenden, und darum nach allen Seiten hin so wohl begreiflichen Grundelemente petrinischer Predigt- und Denkweise.

Wer in Act 15 7-11 (wie Overbeck XXX, XXXI Anm. 3) einen über Paulus schon weit hinausgehenden eigenthümlich paulinisch gefärbten Standpunkt des Verfassers findet, der zeigt damit nur, dass er um seiner tendenzkritischen Auffassung der A. G. und namentlich ihrer Reden willen seine Augen absichtlich verschliesst gegen die doch zunächst liegende Auskunft, dass wir hier eine genuin petrinische, mit specifisch paulinischen Theorieen noch unverworrene Rede vor uns haben. Die Exegese Overbecks bestätigt das aufs beste. Wie willkürlich ist es nicht, wenn er die Worte *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* (V. 9) einfach auf Herstellung von Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinn bezieht! Und wenn er vollends behauptet, dass der christliche Universalismus in V. 10.11 „auf die hier durchbrechende paulinische Anschauung vom alttestamentlichen Gesetz begründet werde, wie sonst nie in der A. G." (Einl. XXXI A. 3), so verkennt er völlig, dass diese Beweisführung für die Aufhebung des Gesetzes aus der Unerträglichkeit desselben „nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, genuin paulinisch ist" (vgl. Pfleiderer a. a. O. 252)*).

*) Freilich trägt Pfleiderer Bedenken, ob ein solcher Standpunkt zur Zeit des Apostelconvents für einen Petrus möglich war, und lässt die Worte im Sinne des späteren Unionspaulinismus gesprochen sein.

Und vor Allem, die Aussage der beiden letzten Verse unserer Rede geht auch nicht einen Schritt über das hinaus, was, wie Paulus uns, ohne Widerspruch oder Widerlegung zu fürchten, Gal 2 15. 16 berichtet, die gemeinsame Grundlage seiner und der petrinischen Predigt bildete.

6. Ueber den letzten Lebensjahren und über dem Lebensende des Apostels schwebt leider ein gleiches Dunkel, wie über Pauli Ausgang. Trotzdem, vielleicht gerade darum, hat sehr bald die Sage einen Zug nach dem andern erfunden, um das Bild von der letzten Wirksamkeit und vom Ende des Apostels „nach dem Interesse der späteren katholischen Kirche zu gestalten" (Huth.)*). Viele von diesen Zügen, nament-

---

Dass man ihm in diesem Urtheil nicht zu folgen braucht, erkennt Pfl. in seiner offenen Weise selbst an, wenn er auf derselben Seite sagt, die Möglichkeit, dass Petrus sich im Sinn von Act 15 11 ausgesprochen haben könnte, sei nicht ohne Weiteres abzuweisen. Auf Grund der Untersuchung des Sprachcharakters wird uns diese Möglichkeit zur Wirklichkeit, weil dadurch jede tendenziöse Ueberarbeitung von der frei gestaltenden Hand des späteren Redactors, die wir wohl kennen, ausgeschlossen wird.

*) Es mag hier eine ganz objective Zusammenstellung der Nachrichten über die Wirksamkeit, über Todesart und Todesort des Apostels in ungefährer historischer Reihenfolge Platz finden. Clem. Rom (ca. 96 n. Chr.) führt Petrum als Muster von Ausdauer in Verfolgungen und Leiden an mit den Worten: *Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Im Pseudoignat. epist. ad Rom. IV, 3 (150 n. Chr. oder später) sagt der Verfasser: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Dionysius von Korinth (ca. 179 n. Chr. oder später) erzählt von Petrus und Paulus (bei Euseb. h. e. II, 25): *καὶ γὰρ ἅμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Vielleicht etwas früher vermelden einen römischen Aufenthalt des Petrus die Acta Petri et Pauli (cf. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 4, p. 68ff.) und die Praedicatio Petri (cf. ebendaselbst p. 57ff.). Ob Papias mit seiner Nachricht über die Entstehung des Marcusevangeliums die Vorstellung eines römischen Aufenthaltes des Petrus verbunden hat, ist mehr als zweifelhaft, wenn es Euseb. h. e. II, 13ff. auch vermuthet. Weiter gehen in ihren Nachrichten schon Irenaeus und Tertullian. Ersterer nennt als Zeit der Entstehung des aramaeischen Matthäusevangeliums: *τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* (adv. haer. IV, 1), derselbe sagt III, 3: quoniam valde longum est omnes ecclesiae episcopos enumerare — — sed satis maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae. Tertullian de praescr. 36 cf. adv. Marc. 4 5: felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passione dominicae adaequatur, ubi Paulus

lich diejenigen, welche sich seit Anfang des dritten Jahrhunderts bildeten, zeigen sofort ihren sagenhaften Charakter. Das gilt von den Nachrichten über die eigenthümliche Todesart des Apostels, die zum Theil aus Joh 21 18f. erschlossen ist, theils, wie bei Tertullian auf einfacher juridischer Reflexion beruht, das gilt noch mehr von seinem Todestag und Begräbnissort, das gilt endlich von der Ueberlieferung über sein 25-jähriges Wirken in Rom, dass sich nicht mit den directen Zeugnissen des N. T., wie sie in Act 15 und Gal 2 11ff. vorliegen, und den indirecten des Römer- und Philipperbriefs, die ihn nicht erwähnen, vereinigen lässt. Wo etwas gesagt wird über seine Missionswirksamkeit, da zeigt es sich als Folgerung aus IPt 1 1.

Mehr Werth hat man den Nachrichten über seinen Märtyrertod und seinen Aufenthalt zu Rom zuschreiben zu müssen gemeint. Dass Petrus den Märtyrertod erlitten habe, scheint allerdings auf Grund der weissagenden Stelle Joh 21 18f völlig gesichert zu sein. Es ist unzweifelhaft, dass diese Episode

Joannis exitu coronatur. Clemens von Alex. bei Euseb. h. e. IV, 14 berichtet über die Entstehung des Marcusevangeliums; Marcus habe dasselbe auf vielfache Aufforderung verfasst *τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος*. Der gleichzeitige römische Presbyter Caius behauptet sogar, er könne die Grabstätten des Petrus und Paulus am Vatican und an der Strasse von Ostia zeigen (bei Euseb. h. e. II, 25, 7). Ueber seine Todesart werden allmählich immer neue Einzelheiten erdacht. Nach Tert. de praescr. 36 hat er den Kreuzestod erlitten, nach den Actis Petri et Pauli Cp. 81 soll er sich als Vergünstigung erbeten haben, dass er in umgekehrter Stellung gekreuzigt werde. Aus dem dritten Jahrhundert stammt endlich die gleiche Nachricht bei Euseb. h. e. III, 1, 2 (vielleicht nach III, 1, 3 von Origenes). Wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert entsteht die Ueberlieferung von einem 25jährigen Aufenthalt und Episcopat in Rom. „Weitere Verwirrung ist hervorgerufen worden durch die fortschreitende Parallelisirung des Petrus und Paulus“, (vgl. Sieffert a. a. O. 527), worin man schliesslich soweit ging, dass man selbst ihren Tod auf denselben Tag verlegte (vgl. die zutreffende Kritik dieser Nachrichten bei Lipsius: Chronologie der röm. Bischöfe 50, 162ff.). Eine Zusammenstellung fast aller dieser sagenhaften Züge finden wir bei Hieronymus — de scriptor. eccl. Cp. I de Petro: Simon Petrus — princeps apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, decimum quartum. A quo et affixus cruci martyrio coronatus est, capite ad terram versu et in sublime pedibus elevatis asserens se indignum, qui sic crucifigeretur ut dominus suus. Sepultus Romae in Vaticano iuxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur.

von dem im ersten Anfange des zweiten Jahrhunderts lebenden Verf. dieses letzten Capitels nicht in dieser Form aufgenommen sein würde, wenn die Folgezeit nicht bereits die Erfüllung dieser Weissagung gebracht hätte. Zu beachten ist dabei, dass der Wortlaut dieser Verse nur auf einen gewaltsamen Tod, nicht auf Kreuzigung deutet (vgl. Meyer-Weiss Commentar zu Joh 21 18f.). Die späteren Nachrichten, die es so concreter darstellen, sind nichts als Schlüsse aus dem falsch gedeuteten *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράσ σου.*

Vorsichtiger noch ist zu urtheilen über die Annahme eines römischen Aufenthaltes des Apostels, womit sich dann natürlich die andere verbindet, dass er in Rom auch den Märtyrertod erlitten habe, obwohl in neuerer Zeit diese Meinung namentlich durch Hilgenfelds Arbeiten*) von Jahr zu Jahr mehr Anhänger gewonnen hat. Aber diese Ansicht hat m. E. von keiner Seite eine vollgenügende historische Begründung aus den uns bekannten Nachrichten gefunden. Wir verzichten hier ganz darauf, zum Beweismaterial die Pseudoclementinen heranzuziehen, diese romanhaft tendenziösen Schriften aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die ihre Entstehung und Erweiterung eng begrenzten, einseitig gerichteten sectirerischen Kreisen ultrajudenchristlicher Färbung verdanken, deren Werth lange Zeit hindurch in gewissen Kreisen der Tübinger Schule weit überschätzt worden ist, und die wie überhaupt, so auch speciell für unsere Frage durchaus nicht die Berücksichtigung verdienen, die ihnen Baur (Paulus 1866 245) und nach ihm, wenn auch vorsichtiger, Hase, besonders aber Lipsius, in allen oben genannten Arbeiten haben zu Theil werden lassen**).

Aber auch wenn wir die Entstehung der Petrussage nicht aus dieser unzulänglichen Quelle ableiten, die eigenthümliche Gestalt auch der übrigen Nachrichten zeigt uns deutlich die Richtung, in welcher wir eine vollzureichende Erklärung

*) ZwTh 1872 372f., 1876 56ff., 1877 508ff. und Einleitung 624ff. Die gegentheilige Ansicht vertritt hauptsächlich Lipsius: Chronol. der röm. Bischöfe 1869, Quellen der röm. Petrussage 1872, „Petrus nicht in Rom", ZwTh 1876 561ff. Im Anfang des letztgenannten Aufsatzes findet man auch eine eingehende Schilderung über den gegenwärtigen Stand der Frage. Im Uebrigen findet sich eine Zusammenstellung der Litteratur über die Frage bei Joh. Schmid: Petrus in Rom, Luzern 1879. 1892, bei Sieffert: RE 537f. und bei Harnack patr. ap. op. I, 1, 13f. zu Clem. ep. I ad Cor. V. 2ff.

**) Wie hierüber im Einzelnen zu urtheilen ist, darüber vgl. Sieffert a. a. O. 525. 526, dessen Ausführungen von Keil Comment. 7. 8 ziemlich wörtlich übernommen sind.

dieser Ueberlieferungen finden. Es muss jedem unparteiisch Urtheilenden auffallen, dass schon das allererste Zeugniss, welches zweifellos von einem römischen Aufenthalt des Petrus redet, wir meinen des Dionysius von Korinth, völlig sagenhaft gestaltet ist, und in seiner Tendenz ebenso durchsichtig. Es ist das die Zeit, in welcher der Traditionsbegriff Gestalt gewann. Das Hauptansehen vereinigte sich auf die Gemeinden, die in möglichst enger Beziehung zu einem oder gar mehreren Aposteln standen sei es durch Briefe, sei es durch mündliche Verkündigung, sei es gar durch Gemeindegründung. So ist es auch bei Dionysius nicht eine absichtliche Parallelisirung des Petrus und Paulus, als vielmehr die Absicht, Korinth und Rom vor anderen Städten mit einem besonderen Nimbus zu umgeben, da die beiden grossen Apostelfürsten hier gepredigt, ja Korinth sogar gemeinsam gegründet hätten. Dabei scheut er einen directen Widerspruch zu IKor 3_{21} nicht. In Bezug auf Rom redet er nur von einem gemeinsamen Predigen. Irenäus verfolgt diese Spur consequent weiter und sucht für Rom allein den Vorzug in Anspruch zu nehmen, den Dionysius seinem Korinth vindicirt hatte. Dass Rom von den beiden gloriosissimis apostolis Petro et Paulo gegründet worden ist, darin beruht die potentior principalitas der römischen Kirche, von der er spricht. Dass solche mit offenen Unrichtigkeiten und tendenziösen Fälschungen angefüllten Nachrichten auch nicht einmal einen historischen Kern zu enthalten brauchen, ist an sich klar.

Ebenso sind alle Nachrichten aus gleicher oder späterer Zeit, die von dem Aufenthalte Petri in Rom in irgendwelcher Form reden, a limine abzuweisen, selbst wenn sie einfacher gefasst sind und an sich unverdächtiger klingen. Es ist das dann nur ein Zeichen davon, dass die Wahrheit jener sagenhaften Ueberlieferung einfach als ausgemachte Thatsache bereits vorausgesetzt wird. So urtheilen wir namentlich über die Nachricht des Clem. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14, die an sich tendenzlos auftritt. Dass man in der alexandrinischen Schule damals schon die ganze überwuchernde Sage, die sich mit diesem römischen Aufenthalt Petri verband, gekannt und für glaubwürdig erachtet hat, zeigt die Notiz in Euseb. III, 1, die auf Origenes zurückgreift. Mag sich auch aus der Eigenart des Marcusevangeliums mit Wahrscheinlichkeit die Annahme ergeben, dass Marcus in Rom schrieb, und andrerseits ebenso die Nachricht des Papias bestätigt finden, dass er aus der Erinnerung des Petrus schrieb: ein auch nur annähernd zwingender Grund zur Annahme eines gleichen Aufenthaltes des Apostels liegt darin nicht; vielmehr ist das

eine ganz nahe liegende Combination auf Grund der beiden gesondert von einander entstandenen Nachrichten. Denn es ist trotz Euseb. h. e. VI, 15 durchaus fraglich, ja kaum wahrscheinlich, dass Papias bei seiner Notiz über den Marcus an einen römischen Aufenthalt des Petrus auch nur gedacht hat.

So beschränkt sich das ganze Beweismaterial auf die Stellen aus dem ersten Korintherbr. des Clem. Rom. und des Pseudoign. Aber die Worte des ignatianischen Römerbriefes sind nicht beweisend, „weil die beiden Hauptapostel auch gegenüber irgend einer andern Gemeinde genannt werden konnten, und überdem die Echtheit des Schriftstückes streitig ist“ (Sieff. 525). Es erübrigt also nur noch, ein Urtheil zu fällen über Clem. Rom. ep. I ad Cor. V, 2ff. Diese Stelle sagt aber nichts über einen Märtyrertod des Petrus aus, noch weniger darf man herauslesen, dass er diesen in Rom erlitten habe. Es involvirt eine Verkennung des ganzen Gedankengefüges, wenn man in *μαρτυρήσας* eine Andeutung des Martyriums findet. Der Gedanke eines solchen hat hier gar keine Stelle. Die Apostel werden als *ὑπομονῆς ὑπογραμμοί* aufgeführt, wie Clem. selbst V, 7 sagt: und wo er das über die Apostel Gesagte resümirt, da heisst es nicht: „diesen Männern, welche einen schönen Märtyrertod erlitten haben“, sondern „welche einen solchen heiligen Wandel geführt haben“ (*ὁσίως πολιτευσαμένοις*) und zwar anhaltend, ausdauernd, ohne wankend zu werden durch Nachstellungen, durch Neid und Verfolgungen, *ἕως θανάτου* d. h. einfach: bis zur Zeit wo sie starben.

Es ist willkürlich, den Tod hier als den Gipfel der Leiden aufzufassen. *Ἕως* ist zeitlich und nicht ohne Weiteres identisch mit *μέχρι*. Zudem mag man bemerken, dass auch im Folgenden (auch VI, 2) der Tod nicht zu den Leiden gezählt wird, sondern den Lohn des Leidens bringt, darum auch nicht in seiner Schrecklichkeit ausgemalt wird, wie die langen vorhergehenden Verfolgungen. Mit einem Hinweis auf ein standhaftes Ertragen des Märtyrertodes würde ja der Verf. auch gar keinen greifbaren Zweck für seine Leser haben verbinden können. Darum erscheint uns als die einzig angemessene Auslegung, das *οὕτω μαρτυρήσας* V, 4 auf das musterhafte vorbildliche Verhalten zu beziehen, das der Apostel während der ganzen Zeit seines Lebens unter all den Leiden und Verfolgungen gezeigt hatte. Das wird aber durch die Worte selbst geradezu geboten. Das *καὶ οὕτω μαρτυρήσας* will doch den Inhalt des vorigen Satzes wieder aufnehmen, resümirt also diese vielmaligen, also auch zu verschiedenen Zeiten erlittenen Leiden und will durch die Anwendung dieses Ausdruckes *μαρτυρήσας* gerade motiviren, warum sein Sterben

ein *πορευθῆναι εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* für ihn wurde. Wie das *μαρτυρήσας* etwas sachlich Identisches bezeichnet mit dem Relativsatz *ὃς ὑπήνεγκε πόνους*, so ist es im Verhältniss zu dem *ἐπορεύθη* etwas durchaus Vorzeitiges (genau wie *μαρτυρήσας* V, 7, das gleichzeitig und gleichartig ist dem *διδάξας* und *ἐλθών*, etwas dem *ἀπηλλάγη* Vorangehendes bezeichnen soll). An sich bedeutet *μαρτυρεῖν* hier wie V, 7 nur: durch Wort und Wandel Zeugniss ablegen; die Idee des Vorbildlichen und Geduldigen kommt erst hinzu durch das *οὕτω*, das in seiner Bedeutung gewöhnlich viel zu wenig beachtet wird. Diese Bemerkungen über Petrus sind so allgemein und im Vergleich zu dem über Paulus Gesagten so dürftig, dass sich das kaum erklären liesse, wenn der Verf. Genaueres von ihm gewusst hätte. Und er hätte es wissen müssen, wenn Petrus in Rom den Tod erlitten hätte. Dieser Satz, in dem ich mit Lipsius (vgl. noch JprTh 1876 $_{581}$ff.) übereinstimme, ist, soweit ich sehe, von Niemandem widerlegt worden, am wenigsten durch Seyerlen's apodictische Bemerkungen (Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom 1874 $_{71}$). Dass von Paulus ein Märtyrertod in Rom wahrscheinlich (nicht gewiss) ausgesagt wird, spricht eher gegen einen gleichen Abschluss des Lebens Petri in Rom. Auch das *ἐν ἡμῖν* VI, 1, das freilich richtig übersetzt wird: „in unserer (der Römer) Mitte" zwingt uns nicht von unserer Meinung abzugehen. Das beweist ein Blick auf Cp. 55$_{2-4}$, wo der Verf. ganz harmlos neben die Frauen aus der römischen Gemeinde, ohne irgendwelchen Uebergang, Judith und Esther stellt (vgl. Lips. a. a. O. $_{584}$).

Die Darstellung des Lebensganges Petri endet mit der grossen Klage, dass wir in jeder Beziehung über sein Schicksal in einem unaufgeklärten Dunkel belassen werden. Die Thatsache seines Märtyrertodes scheint sicher zu stehen. Ueber Zeit und Ort aber bleiben wir, wenn wir die Quellen vorsichtig lesen, in Ungewissheit.

Die römische Petrussage aber verdankt ihre Entstehung nicht der ebionitischen Sage von Petri Kampf mit Simon Magus in Rom, sondern einmal der immer mehr hervortretenden Tendenz, die Schicksale Petri und Pauli zu parallelisiren, sodann dem Bestreben, den Nimbus Roms dadurch zu erhöhen, dass zwei Apostelfürsten dort gewirkt und dort ihr Blut vergossen hätten.

§ 2. Die Briefempfänger.

Die Frage nach der Zeit des Briefes und im Zusammenhange damit nach dem Verhältniss des Briefes zu Paulus, im

weiteren Hintergrunde die Echtheitsfrage auf der einen Seite, und die Leserfrage auf der andern Seite können unabhängig von einander beantwortet werden; aber sowie man sich auf der einen Seite für eine bestimmte Antwort entschieden hat, ist man auch für die andere gebunden. Die Frage in Betreff der Leser entsteht überhaupt nur, wenn man die Zeitfrage einstweilen noch vollkommen zweifelhaft lässt und umgekehrt.

Wir stellen, weil wir im Briefe reichliche und directe Notizen hierüber finden, die Frage nach der Beschaffenheit der Leser voran. Die Ueberschrift des Briefes nennt als Leser Christen in den kleinasiatischen Provinzen Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien, Bithynien. Hier haben in späterer Zeit nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Apostelgeschichte und paulinischer Briefe Gemeinden paulinischer Gründung mit wesentlich heidenchristlichem Charakter bestanden. Spricht man überhaupt von judenchristlichen Gemeinden in diesen Provinzen, dann kann man nur die Zeit vor der paulinischen Wirksamkeit in Anschlag bringen. Judenchristlich und vorpaulinisch oder nachpaulinisch und heidenchristlich, diese Alternative ergiebt sich naturgemäss, und alle Vermittlungsversuche kommen gar nicht in Betracht. Für das erstere entschieden sich die meisten Kirchenväter und in neuester Zeit nach dem Vorgange von Erasmus, Calvin, Grotius, Bengel u. A.: Weiss, der petrinische Lehrbegriff 1855 $_{93}$ff., StKr 1865 $_{621}$ff., 1873 $_{539}$ff., Bibl. Theol. d. N. T., Schenkel (Christusbild der Apostel), Frommüller und früher auch Beyschlag (StKr 1857 $_{801}$ff.); auf die entgegengesetzte Seite stellten sich ausser allen Bestreitern der Echtheit auch die grosse Masse der Apologeten.

1. Das Hauptgewicht wird man in der Beurtheilung dieser Frage naturgemäss auf die Adresse legen müssen. Und nach dieser scheint überhaupt kein Zweifel daran aufkommen zu dürfen, dass der Brief an judenchristliche Leser gerichtet sein will. Das ist, wie wir in der Exegese zu 1 $_{1}$ nachgewiesen haben, nicht nur die natürlichste und ungezwungenste, sondern aus grammatischen und lexikalischen Gründen die allein zulässige Deutung der Anfangsworte unseres Briefes. Die von Harnack — offenbar aus der Ueberzeugung heraus, dass die von ihm wahrscheinlich richtig auf Judenchristen gedeutete Adresse dem Inhalt des Briefes, wie er ihn auffasst, widerstreite — gelegentlich (Lehre der 12 Apostel $_{106}$ff.) geäusserte Hypothese, dass der Eingang des Briefes ebenso wie der Schluss erst später bei seiner Canonisation angefügt sei, ist allgemein, und zwar mit triftigen Gründen, selbst von denen, welche die Echtheit des Briefes bestreiten, abgewiesen worden;

die Adresse bildet in ihrer charakteristischen Eigenart einen integrirenden Bestandtheil des Briefes selber. Bei dieser Sachlage haben wir nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, zu versuchen, ob sich nicht alle Angaben des Briefes, selbst wo sie scheinbar Einspruch dagegen erheben, mit der klaren Aussage der Adresse in Einklang bringen lassen.

2. In der That ziehen sich durch den ganzen Brief hin Stellen, welche auf judenchristliche Gemeinden schliessen lassen. Ueber das Hauptargument, welches sich aus der Situation der Leser ergiebt, vgl. das unter No. 5 Gesagte. Hier sei nur aufmerksam gemacht auf die Art der Benutzung des alten Testaments und auf einige sonst bedeutsame Stellen. Was Weiss in dieser Beziehung (StKr 1865) vorgebracht hat, ist bisher von keiner Seite überzeugend widerlegt worden. Der Kernpunkt dieses Arguments liegt eben nicht darin, dass das A. T. überhaupt in ausgedehntem Masse benutzt ist. Dann wäre es allerdings ein schiefer Beweis, vom Verfasser auf die Leser zu schliessen und jedenfalls zu rasch, daraus sofort „jüdisches Blut der Leser" zu folgern (v. S.). Vielmehr liegt die Kraft des Beweises in der eigenthümlichen Art, wie er das A. T. verwendet. Wenn der Verf. alttestamentliche Worte zum Beweis anführt, ohne sie als alttestamentliche einzuführen, wenn aber andrerseits Beweiskraft in dieser Stelle nur liegt, wenn darin ein alttestamentliches Gotteswort erkannt wird, so muss der Verf. sich berechtigt gehalten haben, eine solche weitgehende Bekanntschaft mit den Worten des alten Testaments bei seinen Lesern vorauszusetzen*). Aber auch sonst wendet der Verfasser Ausdrücke an, deren eigentliche Pointe erst von den Lesern verstanden wurde, wenn sie ebenso wie der Verf. vertraut waren mit alttestamentlichen Ausdrücken, Aussprüchen, Vorstellungen, cultischen Handlungen und Geschichten (vgl. 1_{2}; $1_{24.25}$; $2_{4.9.22-24}$; $3_{5.10-12}$; 4_{18}; $5_{5.7}$). Die ganze Paränese ist so durchsetzt mit alttestamentlichen Worten, dass man wohl sieht, der Verf. will damit seinen Worten besonderen Nachdruck verleihen, ein Effect, der gänzlich verloren

*) Es ist durchaus unzulässig, die Beweiskraft dieses Satzes durch die Behauptung abschwächen zu wollen, durch die zahlreichen alttestamentlichen Citate und Anspielungen habe der Verf. seinem Werke nur einen gelehrten Anstrich geben wollen, und es sei sehr zu bezweifeln, ob er damit einem Bedürfniss seiner Leser nachgekommen sei (geg. W. Brückner). Soviel werden wir doch wenigstens annehmen müssen, dass der Verf. von seinen Lesern verstanden werden wollte. Dann mussten sie aber auch solche nicht in wirklichem Citat gebotenen alttestamentlichen Worte als solche erkennen.

ginge, wenn der Leser den Gedanken des Verf. hierin nicht folgen könnte.

Dazu gesellen sich Aussagen wie 2_{25}. 4_3, 2_2 (vgl. dazu die Ausl.). — Unsere Bemerkungen zu 2_{25} werden nicht durch den Einwand v. S.s entkräftet, dass der hier gebrauchte Ausdruck „für die Juden, zumal für diejenigen, welche jetzt Christen geworden sind, also früher zum ‚echten' Israel gehört haben", nicht passe. Denn will man unter der Voraussetzung, dass der Brief an Judenchristen geschrieben ist, von einem „echten" Israel im Sinne des Petrus reden, dann bilden die jetzt Gläubigen, aber nur als Gläubige das „echte" Israel; ihnen allein kommen die Ehrenprädicate desselben zu; früher kam ihnen von alledem nichts zu, wie der Verf. 2_{10} im Vergleich zu V. 7—9 selbst sagt. — Ebenso wenig verschlagen v. S.s sehr ironisch gehaltene Gegenbemerkungen gegen unsere Ausführungen zu ἀθέμιτος (4_3). Nach dem Zusammenhange (s. d. Ausl.) beurtheilt der Apostel den früheren Wandel der Leser eben nicht von christlichem, sondern von vorchristlichem Standpunkt aus. — Und wie gezwungen ist endlich seine Deutung des von unsern Gegnern viel zu wenig gewürdigten*) ἀρτιγέννητα βρέφη 2_2! Der Ausdruck bezieht sich auf alle Gemeindeglieder, und lässt deshalb nicht einmal den Ausweg zu, den Holtzm. bei der Auffassung v. S.s gangbar findet, dass neuerdings besonders zahlreiche Uebertritte zum Christenthum vorgekommen seien.

3. Die Bedeutsamkeit dieser Momente hat man paralysiren wollen durch Aufzählung ebenso vieler Stellen, welche nur von früheren Heiden sollen sprechen können. $1_{14.18}$; $2_{9.10}$; 3_6; 4_3; durch Grimm StKr 1872 ist noch 1_{21} hinzugekommen. Die Mehrzahl dieser Stellen bezieht sich auf den sittlichen Wandel der Leser in ihrer vorchristlichen Periode. Schon die Art, wie dieser geschildert wird als Wandel ἐν ἐπιθυμίαις (1_{14}) als ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις κτλ. (4_3), als ματαία ἀναστροφή (1_{18}) soll nur eine Abbildung heidnischen Lasterlebens sein können. In diesem Punkt ist principiell zu sagen, dass die Anschauungen, welche die Commentatoren von dem Leben der Juden in der Diaspora haben, zu optimistische sind und dass man ein ungünstigeres Bild davon erhält, wenn man nur Ausführungen, wie sie in Röm 2 oder Eph. 2_3 enthalten sind, genügend werthet. Vollends muss man sich wundern, dass gerade die Ausleger sich auf diese Stellen am meisten stützen, welche die nahezu wörtlich glei-

*) Jülicher erwähnt in seiner Einl. diese Stelle nicht einmal!

chen Ausführungen im Römerbrief stillschweigend auf Judenchristen Anwendung erleiden lassen, wie es nach dem Vorgang Baurs von vielen Anhängern der tübinger Schule geschieht. Diesen Lebenswandel kann der Verf. sehr wohl einen von den Vätern überkommenen nennen (1 18), weil gerade in Israel das Traditionelle überall herrschend war: darum übte die Lebensweise eine so knechtende Gewalt auf sie aus, weil sie sich von Generation zu Generation fortpflanzte. Diese Betrachtungsweise ist echt alttestamentlich; hunderte von Stellen sagen im A. T. dasselbe, vorzüglich im zweiten Theil des Jesaja, in dem der Verf. besonders gern mit seinen Gedanken weilt (Jes 43 27, ein Capitel, aus dem er 2 9 Worte direct entnimmt). Und gehen wir in dem Capitel einen Vers weiter und lesen V. 28 in der Uebersetzung der Septuaginta, dann wissen wir, warum der Verf. mit Recht in seiner Rüge selbst zu *εἰδωλολατρείαις* (4 3) fortgehen konnte, ein Vorwurf, der übrigens sein Seitenstück hat in Röm 2 22.

Aber, wenden uns die Gegner mit mehr Zuversichtlichkeit ein, das Motiv zu solcher unsittlichen, widergöttlichen Lebensführung ist sicher nicht auf frühere Juden zugeschnitten. Finsterniss (2 9) ist doch überall Bezeichnung des Zustandes der Heidenvölker und nicht der Juden; „*ἄγνοια* in ethischen Dingen“ (1 11) als Sündenursache bei Juden aufzustellen, ist für einen an den Offenbarungscharakter des alten Testaments glaubenden Schriftsteller unmöglich. — Auch auf diese Einwürfe haben wir in der Ausl. zu 1 14 und 2 9 ausreichende Antwort gegeben.

Wir wollen nicht unterlassen, hier noch einmal an 2 24. 25 zu erinnern. 2 24 wird von dem neuen sittlichen Leben geredet, das in ihnen entstanden sei durch Christi Intervention; und in V. 25 wird dem ungefähr gleichgestellt, dass sie nun wieder zurückgekehrt seien zu Gott, dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen. Ihr bisheriger Zustand als ein Abirren von Gott, ihrem rechten Hirten, den sie allmählich immer mehr und mehr verkannten; und die Folge solchen Irrthums in Betreff Gottes konnte nur sein ein lasterhaftes Sündenleben, was erst aufhören wird, wenn ihnen die wahre Erkenntniss Gottes aufgegangen ist, wie sie jetzt vermittelt wird durch Christum, den Gott auferweckt hat. Das ist die lebensvolle Einheit, in der wir uns 1 14. 18. 21; 2 9. 24. 25; 4 3 verbunden zu denken haben.

Die Stelle 2 10 (vgl. Hos 2 25) ist im Urtexte auf Israel bezogen, welches durch seine Vergehungen des Vorrechtes verlustig gegangen war, ein Volk Gottes zu heissen und aus Erbarmen wieder von ihm dazu angenommen wird. Sind die

Briefempfänger Judenchristen, dann würde hier der Sinn dem alttestamentlichen gleichkommen; und wir hätten allen Grund, diese Auslegung, wenn sie irgend möglich wäre, vorzuziehen. Trotzdem wird diese Stelle noch fort und fort als Hauptargument gegen unsere Auffassung angeführt, weil — Paulus die Stelle anders verstanden habe. Das ist eine petitio principii*). Wenn nachgewiesen wäre, dass Petrus von Paulus abhängig ist, dann wäre eine andersartige Deutung bedenklich. Aber solange das nicht aus anderen Gründen hinreichend erwiesen ist, bleibt diese Stelle eher ein Beweis für unseres Briefes Ursprünglichkeit, weil die Deutung im Sinne des Hosea doch immer die nächstliegende und natürlichere bleibt und weil diese Fassung auch im Zusammenhange mit V. 6ff. die einzig mögliche ist (s. den Commentar z. d. St.). Die Bemerkung Sodens, der es urgirt, dass ja dieses ποτὲ οὐ λαός jetzt erst alle Ehrenprädicate erhält, die doch dem alttestamentlichen Volke seit Mose zuerkannt waren, würde auch die Stelle in Hosea unerklärlich machen, wo thatsächlich von demselben Volke die Rede ist, verschlägt aber vollends für unsere Stelle nichts, weil es dem Verf. hier darauf ankommt, zu betonen, dass nicht das alttestamentliche Volk als Ganzes, sondern nur der Bruchtheil der Gläubigen (vgl. V. 6. 7) jetzt an Stelle des Gesammtvolkes als eigentliches Gottesvolk die Ehrenprädicate eines solchen verdiene, ein Gedanke, der bei einem judenchristlichen Schreiber in einem Briefe an Judenchristen überaus natürlich ist.

Ueber 3 6 vgl. den Comment. z. d. St. — Wenn durch die eine oder andere Stelle auch etwas von Zweifel in uns rege werden wollte, dann tritt immer wieder die Adresse mit ihrer ganzen überzeugenden Wucht in die Wagschale, die sich entschieden zu Gunsten der Annahme eines judenchristlichen Leserkreises neigt.

4. Die letzte Instanz, die bei diesem Problem in Betracht kommt, ist die Frage, ob es geschichtlich möglich ist, judenchristliche Gemeindebildungen für diese Provinzen in vorpaulinischer Zeit vorauszusetzen. Ist diese Frage zu bejahen, dann haben wir die genügende Basis für unsere Auffassung gefunden. Es ist jedenfalls voreilig und unbegründet, solche Möglichkeit a priori zu leugnen, weil diese Annahme mit den geschichtlich bekannten Thatsachen unvereinbar sei

*) Man vergleiche, um die Möglichkeit solcher heterogenen Anwendung einzusehen, doch nur die Discrepanz zwischen Jak 2 und Röm 4 bei der Verwendung des Abraham-Beispiels.

(noch v. Soden 480). Genauer formulirt lautet der Einwurf dahin, dass einmal ihre Ignorirung in Apostelgeschichte und Paulusbriefen unmöglich sei, und dass ferner die spätere paulinische Mission in den gleichen Gegenden Pauli Missionsgrundsätzen (vgl. Röm 15 20. 21) widerspreche. Bei dem ersten Grunde ist ganz ausser Acht gelassen, dass die Apostelgeschichte nicht im Entferntesten den Zweck verfolgt, eine vollständige, lückenlose Aufzählung aller apostolischen Gemeindegründungen zu bieten; vollends haben die kein Recht, auf dies argumentum ex silentio zu pochen, welche die Auswahl der geschichtlichen Stoffe nach ganz andersartigen tendenziösen Gesichtspunkten getroffen sein lassen. Dazu kommt noch, dass diese event. früheren judenchristlichen Gemeindebildungen gar nicht einmal direct apostolischen Ursprungs sind; wenigstens wenn wir die Angaben unseres Briefes massgebend sein lassen, dann haben diese Gemeinden kaum von irgend einem der Apostel die Predigt von Christo gehört; um so weniger Anlass hatte die Apostelgeschichte, darauf speciell einzugehen. Auch die Paulusbriefe sagen nichts Directes über derartige Gemeindepflanzungen in unserer Gegend. Wohl wahr! Aber was sie indirect enthalten, ist ebenso wie das indirecte Zeugniss der Apostelgeschichte eine genügende Grundlage für die Hypothese von Weiss. Denn es ist in der That eine merkwürdige Notiz, die uns in der Apostelgeschichte aufbewahrt ist, dass Paulus auf der Durchreise durch Galatien und Bithynien vom Geiste gehindert sei Evangelium zu verkündigen. Merkwürdig ist diese Nachricht, weil der Verf. der Acta den Galaterbrief vor sich hatte, aus dem hervorgeht, dass Paulus in Galatien sich längere Zeit aufgehalten und auch Evangelium verkündigt hatte (Gal 4 13). Aber, wie aus derselben Stelle hervorgeht, er hätte es nicht gethan, wenn ihn nicht eine Krankheit dort zurückgehalten hätte. Warum nicht? Die Apostelgeschichte antwortet, weil ihn der Geist hinderte. Halten wir diese Aussage mit Röm 15 22 zusammen, dann dürfen wir füglich vermuthen, dass hier der entgegengesetzte Fall stattgefunden hat. Dort sagt er den Römern, er sei verhindert gewesen, weiter zu reisen, weil er noch Gegenden vorfand, wo Christi Namen nicht verkündigt war. Das entsprechende Umgekehrte wäre hier, dass er gehindert wurde zu predigen und getrieben weiter zu reisen, weil hier eigentlich kein τόπος mehr für seine Predigt war. Wenn er trotzdem blieb, so werden durch sein Wirken neben den älteren (dann natürlich judenchristlichen) Gemeindebildungen neue Gemeinden mit wesentlich heidenchristlichem Charakter entstanden sein. Man ist bei der grossen Ausdeh-

nung der Provinz ja nicht einmal genöthigt anzunehmen, dass er seiner Missionspraxis untreu geworden ist*). Nur dann lässt sich aber auch erklären (und das ist das unwiderlegliche indirecte Zeugniss, welches der Galaterbrief ablegt), warum gerade Galatien die klassische Stätte des Principienstreites zwischen Judenchristen und Heidenchristen wurde. Wieder trifft Soden (180) nicht den Kernpunkt der Weiss'schen Beweisführung, wenn er sich mit ihr abgefunden zu haben meint durch die Entgegnung, dass die Verführer nirgend im Galaterbrief als vorher vorhandene, auf ihr höheres Alter sich stützende Judenchristen gezeichnet seien, vielmehr als fremde Eindringlinge u. s. w. Wenn Weiss mit Recht seine Verwunderung darüber äussert, warum gerade hier und nicht anderswo die Agitatoren ihr Operationsfeld suchen, so geht er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, dass diese Agitatoren hier mehr Rückhalt gefunden haben müssen als anderswo. Und solch ein Rückhalt kann nur bestanden haben in einem älteren judenchristlichen Bestandtheil der Gemeinden.**)

Mag mit solchen Gründen auch ein zwingender Beweis nicht geführt werden können, dass judenchristliche Gemeinden hier in vorpaulinischer Zeit vorhanden waren, soviel geht doch daraus hervor, dass die Gegner unserer Anschauung nicht operiren dürfen mit der sicher unbegründeteren Behauptung, eine solche historische Construction sei unmöglich. Die Grenze unseres Wissens deckt sich eben bei weitem nicht mit der Grenze geschichtlicher Möglichkeit. Sind wir im Recht, wenn wir die geschichtliche Möglichkeit behaupten, dann erhebt sich dieselbe durch die historische Urkunde, die wir in unserem ersten Petrusbrief besitzen, zur Wirklichkeit.

---

*) Wenn wir die Autorität der Apostelgeschichte massgebend sein liessen, dann wären wir auch in Betreff der Gründung der heidenchristlichen galatischen Gemeinden übel berathen. Was wir darüber wissen, erfahren wir auch nur aus dem Galaterbrief. Aus der Apostelgeschichte scheint doch eher hervorzugehen, dass Paulus dort gar nicht gewirkt habe.

**) Damit stimmt denn auch überein, dass weiterhin die judenchristliche Opposition gerade hier in Kleinasien sich weiter ausgestaltet hat: Die Irrlehre des Kolosserbriefes ebenso, wie die Irrlehren der Pastoralbriefe sind, wie man sie auch im Uebrigen charakterisiren oder benennen mag, zweifellos judaistischen Ursprungs. Von den Gemeinden, an welche sich die Apokalypse wendet, sind zwei oder drei judenchristliche Gemeinden. Auch die Acta Pauli et Theel. weisen uns nach Kleinasien.

§ 3. *Veranlassung und Zweck des Briefes.*

1. Die Veranlassung des Briefes haben wir natürlich in bestimmten äusseren und inneren Verhältnissen der betreffenden Gemeinden zu suchen; der Zweck des Schreibens kann dann kein anderer sein, als der, den Lesern eine Norm an die Hand zu geben für eine rechte Würdigung dieser eigenthümlichen Situation und für eine richtige Stellungnahme zu derselben im Denken und Handeln. Was er mit dem Briefe beabsichtige, sagt uns nun aber der Verf. selber 5_{12}: *ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἔστήκατε.* Der Brief ist also nach des Verf. eigenen Worten zunächst und vor Allem ein Mahnschreiben*); wir haben kein Recht, den Zweck irgendwie anders zu bestimmen; in zweiter Linie will er ein bestätigendes Zeugniss dafür ablegen, dass die Gnade Gottes, worin sie ihren Standpunkt genommen haben, die wahre Gnade Gottes sei. Was wir nach solcher Selbstcharakteristik erwarten, finden wir im Briefe selbst durchaus bestätigt. Durch den ganzen Brief hin ziehen sich bestimmte Ermahnungen; jeder kleine Abschnitt gipfelt in einer solchen. Dagegen treten die Trostmomente ganz zurück. Aber der eigenartige Charakter unseres Briefes beruht nun in der eigenthümlichen Verbindung dieses *παρακαλεῖν* mit einem *ἐπιμαρτυρεῖν*, beruht darin, dass die Paränese durchflochten und durchwirkt ist mit Zeugnissen für die Heilsthatsachen, auf welche der Verf. seine Ermahnungen gründet. Wir brauchen nur einige Verse zurückzugehen; da sehen wir V. 8—10 in einem gewissermassen resümirenden Rückblick des Verf. diese beiden Momente aufs innigste mit einander verknüpft; diese Verse geben uns aber auch den untrüglichen Massstab an die Hand, wie wir den eigentlichen Hintergrund aller Ermahnungen des Briefes zu verstehen haben, indem aus ihnen hervorgeht, dass es der scheinbare Widerspruch des gegenwärtigen Leidens mit der Bestimmung aller Christen zur ewigen Herrlichkeit ist, mit dem es den Briefempfängern schwer wird sich abzufinden. Da liegt die Wurzel der Beunruhigung für die Gemeinden, da liegt die

*) Nachdem Weiss seine frühere Doppeldeutung des *παρακαλῶν* (ermahnend und tröstend, „Petrinischer Lehrbegriff" 335) ausdrücklich zurückgenommen hat (die „petrinische Frage", StKr 1865, 631 Anm.) ist in neuerer Zeit fast ausnahmslos anerkannt worden, dass nur der erste Begriff des Ermahnens aus dem *παρακαλῶν* herauszulesen sei, und es ist wohl nur Schott, der daran festhält, dass der Verf. hiermit seinen Brief als ein „Trostschreiben" charakterisiren wolle.

Wurzel auch der Gefahren für ihren sittlichen Wandel. Es gilt nüchtern zu sein und zu wachen, und sich nicht durch den Teufel, den Versucher, vom rechten Christenwege und Christenleben abbringen zu lassen. Worin er sich ihnen als den Versucher zeigt, sagt aufs deutlichste V. 9. Das Versuchliche liegt in der gegenwärtigen Leidenslage der Leser, die ihnen mit ihrer Christenhoffnung unverträglich schien. Die Festigkeit im Glauben, die ihnen Kraft geben wird solchen Versuchungen zu widerstehen (V. 9), ist gleichbedeutend mit dem unwandelbaren Festhalten an der Hoffnung einstiger Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit, zu der sie berufen sind, trotz des gegenwärtigen Leidens. Wir stimmen also v. Soden (a. a. O. 464) bei in der Behauptung, dass der Brief deutlich die Leiden der Leser zu seinem eigentlichen Anlass hat, und dass sein ganzer Inhalt dadurch bestimmt wird.

Trotzdem halten wir daran fest, dass der Brief ein Mahnschreiben ist. Auch die grundlegende Ermahnung $1_{13}-2_{10}$ steht in Beziehung zu dieser eigenthümlichen Lage der Leser. Die Participien, mit denen die Ermahnungsreihe beginnt, entsprechen genau der Ermahnung in 5_8, die doch anerkanntermassen ihren Leidensstand zum Motiv hat; und $2_{11.12}$ bildet nicht nur den Anfang eines neuen Theils, sondern auch den Abschluss des vorigen.

Um so wichtiger ist es, die Art, wie der Verf. von dem Leidensstand der Leser spricht, klarzustellen.

2. Es muss vor allen Dingen anerkannt werden, dass der Verf. in zwei ganz verschiedenen Tonarten von dem Leiden der Leser redet. Einmal hypothetisch 1_6; $3_{13.14}$ cf. 3_{17} von Leiden, die event. über die Leser kommen könnten, vielleicht auch bereits — aber der Verf. weiss nichts Bestimmtes darüber — zum Theil über sie gekommen sind; an anderer Stelle dagegen kategorisch von Leiden, die sie bereits gegenwärtig, wie der Verf. weiss, getroffen haben 4_{12}ff. Bei der guten Disposition, die den Brief, was die Anordnung der grossen Haupttheile anlangt, beherrscht, muss es nun aber auffallen, dass diese zweite Erörterung über die Leiden, die sie gegenwärtig bereits erfahren müssen (4_{12}ff.), mitten in den dritten Haupttheil des Briefes (4_7-5_{11}) hineingestellt ist, der von innergemeindlichen Angelegenheiten spricht. Die Beziehung muss hier notwendig eine andere sein als in $2_{11}-4_6$. Während dort von dem Verhältnisse der gläubigen Christen zu der sie in weiterem Sinn umgebenden heidnischen Welt

die Rede war, muss hier die feindselige Haltung gegen die Christen von einem Kreise ausgegangen sein, der ihnen relativ näher stand, mit dem sie engere Beziehungen und Berührungen hatten, ja, mit dem sie noch in gewissem gemeindlichem Verbande sich befanden.

So werden wir auf eine Situation geführt, die ihr Analogon hat in der Lage der Leser des Jacobusbriefes, für welchen Beyschlag diese These mit überzeugender Klarheit dargethan hat, auf eine Situation, die lediglich unserer These über die Briefempfänger zur Bestätigung dient: judenchristliche Gemeindebildungen sind es, die noch nicht ganz herausgetreten sind aus dem Verbande mit der ungläubigen Judenschaft, von der sie nun am meisten Spott und Hohn zu ertragen haben. Damit haben wir aus der Composition des Briefes ein unwiderlegliches Argument für die Behauptung gefunden, dass 4_{12-19} von den Feindseligkeiten der Juden handle.

Und damit stimmt der Inhalt dieses Abschnittes aufs beste überein. Die *πύρωσις* ist als eine in ihrer eigenen Mitte vorhandene gedacht; also von ihnen ganz nahestehenden Kreisen, aus deren Mitte sie selbst hervorgegangen sind, und zu denen sie noch in gewissem Sinne gehören, muss dieser Brand geschürt sein. Es sind *παθήματα Χριστοῦ*, Leiden, die Christus selbst erduldet hat; ihnen wird von derselben Seite dieselbe Anfeindung zu Theil, wie einst Christo, weil im Grunde Christus in ihnen gehasst wird. Wer hat einst Christo Feindschaft erwiesen? Nicht die ungläubigen Juden? Dieselben sind auch hier gemeint. Nun erklärt sich auch am besten die Mahnung, dass sie, wenn sie als *Χριστιανοί* leiden (V. 16), indem sie um Christi willen, zu dem sie sich mit diesem Namen bekennen, geschmäht werden (V. 14), Gott preisen sollen *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*, d. h. *Χριστοῦ*. *Χριστιανός* ist gebildet nach Analogie der überaus zahlreichen abgeleiteten Namensformen auf *-ηνός*, *-ανός*, oder (speciell bei Sectennamen) auf *-ιανός*. Die verschiedenen Secten der Synagogen legten sich solche Namen bei (Act 6_9)*). Wenn wir auch zugeben, dass dieser Namen nicht in, sondern ausser der Kirche entstanden ist (vgl. Wendt, Comment. zu Act 11_{26}), so halten wir doch die Behauptung für voreilig, dass diese Benennung bestimmt nicht von Juden ausgegangen sei. Unsere Stelle liefert den Gegenbeweis. Denn hier wird dies *πάσχειν ὡς Χριστιανός* commentirt als ein *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*, was über Mt 5_{10}, Lc 6_{22} nicht hinaus-

*) Vgl. Gurucci: Cimetero degli antichi Ebrei, Rom 1862 38. 39.

geht, und was als Motiv des Hohnes für Heiden geradezu undenkbar ist.

Vor Allem aber ist zu beachten, dass hier ein Gegensatz wiederkehrt, den der Verf. bereits in 2_7 formulirt hat, zwischen Gläubigen und Ungläubigen (V. 17) oder, wie er in V. 18 sagt, zwischen dem *δίκαιος* und dem *ἀσεβής*. Hier steht also den gläubigen Christen eine geschlossene Schaar von Ungläubigen gegenüber, die sich dem Evangelium Gottes mit Bewusstsein verschliessen, die zum *προσκόπτειν* gesetzt sind (2_8), deren Ende nur definitives Verderben sein kann (4_{17}). Das ist nicht die heidnische Umgebung, die noch eine *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* erleben soll (2_{12}), auf die der Wandel der Christen bessernd wirken wird, was Gesinnung und Handlung betrifft (vgl. No. 3.); das sind vielmehr die ungläubigen Juden, die sich an dem in Zion gelegten Eckstein gestossen haben, und die in ihrer Verblendung die bittersten Feinde Christi und der Christen um Christi willen geworden sind.

3. Völlig andern Charakter tragen die Bemerkungen des Verf. über die Leiden der Leser im zweiten Haupttheil, der zum Zwecke hat, den Wandel der christlichen Leser gegenüber der sie umgebenden ungläubigen Welt zu normiren. Es ist bedeutsam, dass er im ersten Theil dieses Abschnittes die Paränese specialisirt, indem er auf die socialen Einzelverhältnisse eingeht. Er schickt voraus eine Ermahnung für die Leser als christliche Unterthanen gegenüber heidnischer Obrigkeit. Diese bildet die breite Grundlage, auf der sich nun die auf das bürgerliche Leben bezüglichen Einzelparänesen anschliessen, und zwar bemerkenswerther Weise so, dass die Pflicht gegen den Staat immer als die allgemeinere höhere Grundpflicht obenan steht (2_{18-25}; 3_{1-7}). Cp. 3_{8-12} fügt dann eine allgemeinere Ermahnung an, die sich nicht mehr wie die bisherigen Abschnitte der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit unterordnet. Der Verf. tritt mit diesen Versen heraus aus dem Kreise der socialen Verhältnisse und wendet sich an jeden einzelnen Christen. Dem entspricht auch die Art, wie er in dem folgenden Abschnitte von der Anfeindung spricht, wobei er als Gegner der Christen nicht Leute im Auge haben kann, die in irgendwelchem socialen Verhältnisse zu ihnen stehen, also etwa Glieder der officiell bestellten Obrigkeit waren, sondern allgemein irgendwelche Gegner aus ihrer ungläubigen heidnischen Umgebung.

Was von der Obrigkeit gesagt wird, lautet durchaus günstig. Der Verf. weiss ihr nichts Böses nachzusagen, son-

dern charakterisirt sie so, als ob sie dem Ideal einer Obrigkeit entspreche, auch in Bezug auf die Gerichtspflege, die in der Hand der Provinzialbeamten lag. Es heisst schlechthin, dass sie die *κακοποιοί* straft, dagegen die *ἀγαθοποιοί* belobigt. Der Verf. meint, dass gerade durch das rechtliche Verhalten, das man allezeit von der Obrigkeit erwarten dürfe, die *ἀγνωσία* der *ἄφρονες ἄνθρωποι* zum Schweigen gebracht werden werde. An organisirte obrigkeitliche Verfolgungen kann in keinem Falle gedacht sein; ja, der Verf. könnte so nicht reden, wenn überhaupt auch nur eine einzige derartige Verfolgung von der Obrigkeit in Scene gesetzt wäre, die, wie z. B. die neronische, allen Christen allerorts auf lange Jahrzehnte hinaus nicht aus dem Gedächtnisse verschwand. Die *ἄφρονες ἄνθρωποι* werden von der Regierung aufs Bestimmteste unterschieden. Sie sind diejenigen, welche, wie 2 12 sagt, die Christen *καταλαλοῦσιν ὡς κακοποιῶν*. Dieses *κακοποιοί* bezeichnet nicht Staatsverbrecher, sondern ist allgemeiner zu fassen, als einfacher Gegensatz zu dem *ἀγαθοποιοῦντες* (vgl. *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων* V. 12). Es ist bei diesen Spöttern allerdings auch nur selbstverschuldeter Mangel an Kenntniss und Verständniss des christlichen Lebenswandels; wenn sie daher erst eingesehen haben werden, dass das ganze christliche Leben ein *ἀγαθοποιεῖν* ist, dann werden sie umkehren und Gott preisen.

Zu demselben Gedanken kehrt der Verf. 3 13ff. zurück. Voran stellt er 3 13 einen Satz, in dem er die gute Zuversicht ausspricht, dass Niemand sie schädigen werde, wenn sie seinen Ermahnungen Folge geben und stets *ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ* sein würden. Wir sehen daraus wiederum, dass die vorigen Ermahnungen nicht auf Grund einer bereits erlittenen thatsächlichen Schädigung gegeben sind, sondern dass sie das Eintreten einer solchen in Zukunft verhüten sollen. Das wird bestätigt durch die hypothetische Form von V. 14: *εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην*, wodurch ein wirkliches *πάσχειν διὰ δικαιοσύνην* von der in Rede stehenden heidnischen Umgebung völlig ausgeschlossen wird. Wie liesse sich damit 4 12ff. reimen, wenn dort nicht andere Gegner gemeint wären! In solchem Selbstwiderspruch kann sich der Verf. nicht bewegen.

An staatlich inscenirte Verfolgungen, gerichtliche Verhöre u. dergl. ist in den folgenden Versen auch nicht im Entferntesten gedacht. Solche Auffassung wird fast durch jedes Wort verboten. Wie es der apodictischen Behauptung

von 2_{14} direct widersprüche, wenn hier in V. 14 auch nur die Möglichkeit eines Leidens um Gerechtigkeit willen gesetzt würde, als deren Urheber im eigentlichen Sinne die Obrigkeit gedacht wäre, so wird jene Deutung verboten durch das *παντὶ τῷ αἰτοῦντι κτλ.* (V. 15), was nicht ohne Willkür beschränkt werden darf auf den ganz bestimmten engen Kreis der obrigkeitlichen Personen; sie wird verboten durch den Gegenstand der Apologie, die christliche Hoffnung, die nicht Object gerichtlicher Anklagen und Verhöre sein kann; sie wird namentlich verboten durch die Art des Verhaltens, welche den Christen vorgeschrieben wird diesen *αἰτοῦντες λόγον* gegenüber. *Πραΰτης* sollen sie beweisen. Jene Gegner sollen durch sie mit sanftmüthiger, milder Zurechtweisung, ohne eine zornige ungeduldige Aufwallung ihrerseits, von ihrem Irrthum in Betreff ihres Lebenswandels überzeugt werden. Eine seltsame, ja lächerliche Anweisung, wenn es sich um gerichtliche Verhöre handelte, wo sie wohl oder übel Rede stehen mussten, und auf deren Gang ein sanftmüthiges, mildes (!) Verhalten ihrerseits wenig Einfluss gehabt haben würde. Und doch schlägt der Verf. den Eindruck solchen Benehmens überaus hoch an. Nichts weniger soll die Folge sein, als dass jene beschämt sich ihres Unrechts bewusst werden, und dann natürlich von ihrer üblen Nachrede ablassen und umkehren.

4. Das Verhalten im Leiden wird, so meint der Verf., wirken wie eine stille, aber doch eindringliche Predigt ohne Worte. So wird durch den Wandel der christlichen Frau der ungläubige Mann gewonnen, der für eine solche Thatenpredigt mehr Auge und Ohr hat, als für die Predigt des Wortes. So kann der christliche Sclave durch geduldiges Ausharren auch bei unschuldigen Leiden von einem wunderlichen Herrn durch sein blosses Benehmen für Andere (offenbar auch für seinen Herrn) Gutes wirken. *Ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* oder *ὑπομένειν*, das ist der technische Ausdruck, den der Verf. dafür ausgebildet hat. Das *ἀγαθοποιεῖν* will im Sinne des Verf. das sittliche Handeln der Christen mit der Abzweckung auf das Wohl, concreter gesagt, auf die Ueberführung und die dadurch zu bewirkende Umkehr der Gegner bezeichnen. Das wird die Gegner recht entwaffnen, wenn sie einsehen müssen, dass die von ihnen geschmähten Christen trotzdem andauernd beim Gutesthun ihnen gegenüber verharren. Diese Deutung des *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* wird klar durch die Verbindung von 2_{20} mit V. 21, wie von 3_{17} mit V. 18. In beiden Fällen liegt das tertium comparationis

in dem ὑπὲρ ὑμῶν resp. ὑπὲρ ἀδίκων. 3 17 zumal hätte einen unzulässigen, trivialen Sinn, wenn man diese Deutung nicht zuliesse (vgl. die Ausl.).

Es ist m. E. ganz verfehlt, wenn v. S. weitgehende Folgerungen aus 2 21ff. zieht, als ob hier die Züge mit bestimmter Parallele zum Leiden der Christen aus dem Process Christi entnommen seien, und dem Schriftsteller „Gerichtsverhandlungen, Anschuldigungen, Verurtheilungen, ungerechte Richter" vorschwebten. Denn aus der Leidensgeschichte Christi musste ja die Parallele hergenommen werden; diese führt er aber nicht mit eigenen Worten, sondern nach der klassischen Schilderung von Jes 53 aus.

Die Worte 1 6ff., 5 8f. kommen nicht in Betracht, wenn man von der verschiedenen Art der Aussagen über die Leiden reden will. Beide Stellen haben zusammenfassenden Charakter; es ist also leicht möglich, dass dabei dem Verf. die Anfeindung der Juden wie der Heiden in Gedanken gelegen hat.

Bemerkenswerth ist nur, wie 5 9 hervorhebt, dass die gleichen Leiden allüberall, wo es Christen gebe, diesen widerführen. Der Verf. will sie mit dieser Bemerkung augenscheinlich beruhigen über das Befremdliche, was solche Erscheinungen für sie haben (vgl. 4 12), die doch zu lauter Herrlichkeit berufen zu sein meinen. Wir sehen daraus, dass die Leiden der Leser das gewöhnliche Mass der Feindseligkeiten, denen die Christen als Christen überall und immer ausgesetzt waren, nicht überschritten. Trotzdem erscheinen sie den Lesern als ein ξένον, und trotzdem sieht sich der Verfasser zur Absendung eines ausführlichen Mahnschreibens an diese Gemeinden veranlasst. Das wäre freilich nicht zu verstehen, wenn wir paulinische Gemeinden vor uns hätten, die auf vielleicht zwanzigjährigen Bestand zurückblicken könnten, weil es dann allerdings „selbstverständliche, allbekannte und altgewohnte" Leiden wären, die ein Motiv für solch ein dringliches Mahnschreiben nicht bieten könnten; zu verstehen ist es nur, wenn unsere These über die Briefempfänger anerkannt wird, die uns in die allererste Zeit des Entstehens und Bestehens wesentlich judenchristlicher Gemeindebildungen hineinversetzt, wo die jungen Gemeinden auch diese Spötteleien und Plackereien, diese Schmähungen und mitunter absichtliche Verkennungen ihrer sittlichen Bestrebungen als etwas Ausserordentliches, Befremdliches, Nichterwartetes empfinden mussten*).

*) Die gegnerische Meinung kann sich das ξενίζεσθαι nur durch eine aussergewöhnliche Steigerung der Leiden erklären; aber von solcher

§ 4. Schriftstellerischer Charakter des Briefes, sein Verhältniss zu der übrigen neutestamentlichen Literatur und sein biblisch-theologischer Lehrgehalt.

1. In einem Aufsatz „über die schriftstellerische Originalität des ersten Petrusbriefes“ (StKr 1889), dessen Resultate in der Abhandlung „über die petrinische Strömung der neutestamentlichen Literatur“ (1893) wiederkehren, hat Scharfe den wohlgelungenen Nachweis geführt, dass unser Brief bezüglich seiner anschaulich-concreten Redeweise eine eigenthümliche Stellung in der epistolischen Literatur des N. T. einnimmt*). Er hat durchaus zutreffende Bemerkungen gemacht über die unserm Briefe charakteristische Häufung von Bildern und Metaphern, von Synonymis, von ausschmückenden Beiwörtern, über die zahlreiche Verwendung von Compositis, sowie endlich über die Eigenthümlichkeit des Verf., dieselben Gedanken nacheinander negativ und positiv auszudrücken und überhaupt viel in Gegensätzen zu reden. Diese Sätze bekommen besonderes Gewicht durch die Thatsache, dass „der Verf. gerade durch seine Neigung, plastisch und concret zu reden, dazu gekommen ist, seltene Worte zu gebrauchen, dass also viele solcher bildlichen und prägnanten Ausdrücke, in denen die Eigenart unseres Verf. am klarsten zu Tage tritt, im N. T. ἅπ. λεγ. sind“. — Allen diesen Beobachtungen stimme ich in vollem Umfange zu und unterschreibe deshalb auch das Schlussurtheil Scharfe's, „dass aus unserm Briefe uns eine schriftstellerische Originalität ersten Ranges entgegentritt, dass hinter diesen Worten eine eigenartige Persönlichkeit, ein origineller Geist steht“. In 105 Versen hat der Brief nicht weniger als 60 Hapaxlegomena; auch, rein grammatisch angesehen, trägt er sein eigenthümliches Gepräge; vgl. den Gebrauch des Partic. in oft fast absoluter Weise, häufig einer folgenden Ermahnung vorangestellt, was in dieser Form und Ausdehnung nicht „paulinisch“ genannt werden darf (geg. Holtzm.); vgl. ferner die ausserordentliche Kargheit im Gebrauch des Artikels, den häufigen Gebrauch von ὡς = quo-

Steigerung ist im ganzen Brief auch nicht ein Wort angedeutet. Vielmehr alle Leiden, auch die blosse üble Nachrede, erscheinen den Lesern als etwas mit ihrer christlichen Herrlichkeitshoffnung schlechthin Unvereinbares. Die hypothetischen Ausdrücke 1 6, 3 17 begreifen sich doch wahrlich nicht, wenn man herausliest, dass die officielle Verfolgung sich vielleicht noch steigern oder weitere Dimensionen annehmen könne (Soden 475f.), da diese Stellen doch vom Leiden überhaupt hypothetisch reden.

*) Nur hätte er nicht sagen sollen, dass ich in der vorigen Auflage dieses Kommentars die schriftstellerische Originalität desselben preisgegeben hätte; vgl. dagegen vor. Aufl. S. 49.

niam u. s. w., alles das im Unterschied von den übrigen neutestamentlichen Schriften, insonderheit auch in Unterschied von paulinischer Schreibweise. Briefeingang und -schluss nimmt selbst v. S. nicht mehr als Nachbildung paulinischen Briefstils in Anspruch.

Ebenso unbestreitbar lehnt sich unser Brief in ganz anderem Sinn und Umfang als die übrige neutestamentliche Briefliteratur an die LXX an. Das Charakteristische daran ist, wie Scharfe wiederum richtig herausgestellt hat, nicht, dass in dem Briefe vielfach Citate aus der LXX vorkommen, sondern dass der Verf. häufig Worte der LXX zu seinen eigenen macht, so dass sie als alttestamentliche Worte äusserlich nicht ohne Weiteres erkennbar sind (vgl. § 2 2). Der Verf. lebt und webt mit seinen Gedanken im A. T., so dass ganzen Aussagenreihen seines Briefes durch Abschnitte der LXX das eigenthümliche Gepräge gegeben wird. Auch v. S. erkennt diesen tiefgehenden Einfluss der LXX auf unsern Brief an, „aus welchen der Sprachschatz zum grössten Theil geschöpft ist, und aus welchen Reminiscenzen sich fast in jedem Satze aufdrängen". Die Einzelnachweise bei Scharfe und Weiss (namentlich im kurzen Comm.) legen nun aber klar, dass bei dieser Anlehnung an die LXX auch gerade der specifisch-religiöse Sprachschatz des Briefes in Frage kommt.

2. Bei diesem Sachverhalt kann man nur den Muth der Kritiker bewundern, welche es trotzdem für möglich oder nothwendig halten, unsern Brief für eine Compilation aus allen möglichen Anklängen an alle möglichen Schriften des N. T.'s, mit Ausnahme vielleicht der Pastoralbriefe*), zu erklären**). v. S. hat denn auch in richtiger Würdigung der

---

*) Jülicher freilich spricht von einer intimen Bekanntschaft des Verf. mit der paulinischen Literatur, wohl auch mit Pastoralbr. und Hbr u. s. w. Das empfehle eine nicht zu frühe Datirung; und Jülicher empfiehlt die runde Zahl „100". Dabei hat er nur vergessen, dass er unmittelbar vorher die Pastoralbriefe nach 100, etwa um 125 angesetzt hat.

**) Nach Holtzm. würde z. B. 1 4.5 Anklänge an Röm 8 17.18, Gal 3 23, 4 7 und Mt 25 34 enthalten, 3 9 würde aus Röm 12 17 und Anklängen an ITh 5 15 und gleichfalls Mt 25 34 zusammengesetzt sein, 5 3 würde an IIKor 1 24, ITh 1 7, Mt 20 25f., Act 17 4 erinnern u. s. w. — und dabei hat Holtzm. die von ihm angenommene Abhängigkeit unseres Briefes von Jak, Apk und Hbr noch nicht einmal in der Detaildarstellung verwerthet. Man begreift die Verwunderung Scharfe's über das „Zerrbild unseres schönen originellen Briefes, das auf diese Weise geschaffen wird." — W. Brückner („chronolog. Reihenfolge, in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind" 1890) hat den ersten Petrusbrief geradezu zum Ausgangspunkt seiner chronolog. Untersuchung gemacht.

unter No. 1 festgestellten Thatsachen, die Rede von einem literarischen Verwandtschaftsverhältniss unseres Briefes zu den übrigen neutestamentlichen Schriften auf ein, vielleicht gar allzu bescheidenes Mass zurückgeführt. Abgesehen nämlich von einer Einwirkung der synoptischen Literatur, über welche wir noch sprechen werden, bleibt ihm, da „die Beziehungen zu IKor und ITh zweifelhaft bleiben" und auch „zu Eph und Hbr eine literarische Beziehung nicht sicher nachzuweisen ist", eigentlich nur das Verwandtschaftsverhältniss zum Römerbrief. Denn die auffallenden drei Anklänge an Gal, welche er ausserdem namhaft macht, sind in zwei Fällen (Gal 3 23, 4 7, vgl. IPt 1 4f., Gal 4 24, vgl. IPt 3 6) doch nur äusserliche Wortanklänge bei sachlich völlig andersartigem Inhalt, und die dritte Parallele, die allenfalls auffallend genannt werden dürfte (Gal 5 13, vgl. IPt 2 16), kann v. S. wenigstens nicht in Anspruch nehmen, da er in der Petrusstelle das ἐλεύθεροι nicht von der christlichen Freiheit, sondern von Freigelassenen in bürgerlich-rechtlichem Sinne fasst als Gegensatz zu dem folgenden οἰκέται.

Wir dürfen uns demnach, da bei Annahme eines literarischen Verhältnisses zu Eph, welches kaum wird geleugnet werden dürfen, die Originalität sicher auf Seiten unseres Briefes zu suchen ist*), in der Besprechung der literarischen Beziehungen unseres Briefes zur paulinischen Briefliteratur füglich auf eine Darlegung des Verwandtschaftsverhältnisses zum Römerbrief beschränken. Geleugnet ist hier das schriftstellerische Verwandtschaftsverhältniss nur von Rauch, Mayerhoff, Jachmann, Ritschl, B. Brückner, Couard**); alle anderen Theologen der verschiedensten Richtungen haben es ausnahmslos anerkannt.

3. Die Ausdehnung der Berührungspunkte ist freilich

Derselbe sei dazu sowohl durch die Beschaffenheit seines Inhalts (er meint damit seine dogmatische Farblosigkeit; s. darüber später) als durch die Art, wie seine Worte und Sätze massenhafte Anklänge an die übrige Briefliteratur des N. T. aufweisen, ganz vorzüglich geeignet. Nur eine gänzlich methodelos, ohne Beachtung der für derartige kritisch-philologische Untersuchungen giltigen Grundsätze vorgenommene Häufung von Wort- und Sachparallelen konnten ein so übertriebenes Urtheil zu Stande bringen.

*) So urtheilen Schwegl., Weiss, Hilgenf., Pfleid., W. Brückn.; schwankend Holtzm. u. v. S. — Ueber das Verhältniss zu Th s. 55.

**) Couard hält es für selbstverständlich, dass die Apostel das jerusalemische Concil zu einer Verständigung über die gemeinsamen Punkte des Unterrichts in der christl. Religion für Juden und Heiden benutzt hätten. Dadurch sei eine gemeinsame Grundlage geschaffen, auf der Petrus ebenso wie Paulus fusste.

auch hier übertrieben worden. Seufert (ZwTh 1874 360-388) geht soweit, zu behaupten, dass wir in unserm Verf. einen Schriftsteller erkennen müssen, der nicht aus der Fülle eigener Gedanken schöpft, sondern von einem Original abhängig ist, das er ohne schriftstellerische Routine copirt. Es kann in der That kein unbegründeteres Urtheil geben, als dies über einen Brief, der so frisch und lebendig ist in seiner Darstellung, so überaus anziehend durch die geistvolle Verknüpfung von Paränese und Lehrgehalt, so einheitlich und durchsichtig in seiner Composition. Was soll man endlich darüber urtheilen, dass Seufert in den Veränderungen der benutzten Paulusstellen „theils conciliatorische Klugheit des Verf., theils den Zweck, seine Abhängigkeit zu verbergen", vermuthet!*) — Die wirklichen Parallelen beschränken sich wesentlich

*) Wie mechanisch Seufert Parallelstellen häuft, dazu vgl. 376 (Röm 8 31 cf. IPt 3 18) 377 (Röm 8 34 cf. IPt 3 18) oder gar 380 (Röm 5 9. 10 cf. IPt 1 18 und Röm 5 5 cf. IPt 1 22). Dass er solche Stellen parallel setzen kann, beweist nur, dass er mindestens je eine von den Parallelen missverstanden hat. — Und ebenso müssen wir über W. Brückner urtheilen. Oder was soll man zu der Behauptung sagen, dass IPt 3 13 „und wer wird euch schaden, wenn ihr dem Guten nachstrebet" in Gedanken und Satzform seine Veranlassung habe in Röm 8 33 „wer wird die Auserwählten Gottes beschuldigen", oder dass „*ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*" IPt 3 4 sein Vorbild in dem *ἔσω ἄνθρωπος* Röm 7 22 habe, wobei für den Ausdruck *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* Röm 2 16 und *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* Röm 2 29 mitgewirkt haben sollen, oder dass der höchst charakteristische Ausdruck „welche wider die Seele streiten" (ein völlig unpaulinischer Ausdruck) 2 11 ebenso aus der Erinnerung an das *στρατεύειν* Röm 7 23 entstanden sei, wie das *μὴ αἰσχυνέσθω* 4 16 aus Röm 1 16! Wiederholt findet sich bei Br. die Phrase, dass diese oder jene Stelle des ersten Petrusbriefes ohne Hinzunahme von Röm überhaupt gar nicht zu verstehen sei. So habe der Verf. in Erinnerung an grössere Ausführungen des Römerbriefes mit dem Gedanken an die *πρόγνωσις* Gottes des Vaters sein Schreiben begonnen, wobei es sehr fraglich bleibe, ob diese Andeutung genügend gewesen sei, um die Leser in Pontus u. s. w. nun auch wirklich zu ihm zu erheben! Ebenso sei IPt 2 24 aus Röm 6 2. 6. 18 zusammengezogen, eine flüchtige Andeutung, die nur aus der weiteren Ausführung des Römerbriefes ihr Verständniss erhalte, IPt 4 1 bleibe ohne die Erklärung, welche die Aussage, die Röm 6 6. 7f. erhält, unverständlich u. s. w. Arme Leser des Petrusbriefes, wenn ihnen nicht der Römerbrief als Commentar zur Hand war! Br. meint nun freilich, die meisten derartigen Aussagen bewiesen dadurch, dass sie im Zusammenhang unseres Briefes gänzlich unmotivirt und ohne feste Stellung seien, ihre Zugehörigkeit zu einem andern Briefe. Und als Beweis führt er an *κατὰ πρόγνωσιν* 1 2 und die Worte „welche wider die Seele streiten" 2 11. Welch einen erstaunlichen Mangel an exegetischem Verständniss (namentlich bei 1 2) beweisen doch diese Urtheile!

auf Röm 12. 13. Der Gedanke fast jedes einzelnen Verses findet sich in Pt wieder. Von sonstigen Parallelen darf nur noch 4_1, vgl. Röm 6_6 und 2_{6-7}, vgl. Röm 9_{33}, allenfalls noch 2_{24}, vgl. Röm $6_{2.6.18}$ genannt werden.

Für die Parallelen zu Röm 12. 13 muss zugegeben werden, dass bei Petrus in der Mehrzahl der Stellen die kürzere präcisere Fassung sich findet: Röm 12_3ff. vgl. mit IPt 4_8ff.; Röm 12_{10} mit 4_9; 12_{12} mit 4_7; 12_{15} mit 3_8; 12_{16} mit 3_8; 12_{17} mit 3_9; namentlich vgl. die Anfangsverse von Röm 13 mit IPt $2_{13.14}$; Röm 3_{7-10} mit IPt 2_{17}; Röm 12_6f. mit IPt 4_{11}. Nur bei Röm 12_2 vgl. IPt 1_{14} ist das Verhältniss umgekehrt. Das Präjudiz der Ursprünglichkeit haben nach den kritischen Grundsätzen, die in solchem Fall Anwendung zu erleiden pflegen, also jedenfalls die Aussagen unseres Briefes.*) Soviel geht aber, selbst wenn man auf ein definitives Resultat verzichten wollte, schon aus einer genauen Vergleichung der Parallelstellen aus Röm 12. 13 hervor, dass die Annahme der Priorität des Römerbriefes keinesfalls gefordert wird.

Weitaus günstiger sind wir daran in der Beurtheilung der Parallele, die seltsamerweise fast von allen Gelehrten als ausschlaggebend zu Gunsten des Römerbriefes verwerthet worden ist, ich meine Röm 9_{33} im Vgl. mit IPt $2_{6.7}$. In dem längeren Excurs zu der Stelle habe ich eine grössere Anzahl triftiger Gründe beigebracht, durch welche die Abhängigkeit des Römerbriefes von unserm Briefe, wie ich meine, sicher gestellt ist. Ich erwarte erst den Nachweis der Unrichtigkeit meiner Beweisführung, ehe ich mich von der gegentheiligen Annahme überzeugen lasse. Jedenfalls ist es eine mehr als voreilige Be-

*) Der oben ausgesprochenen Thatsache können sich auch Seuf. und Brückn. nicht verschliessen. Sie sprechen wiederholt von Abkürzungen, Zusammenfassungen, kurzen Andeutungen längerer Ausführungen des Römerbriefes in Pt; ja Br. stellt sogar in einem Falle eine prägnante Kürze der Aussage im Verhältniss zu der gleichartigen Ausführung in Röm fest. Um so mehr überrascht es uns, dass er unmittelbar darauf behauptet, er habe in der voraufgehenden Einzelausführung die Nachbildung in IPt unwiderleglich nachgewiesen. Die blosse Behauptung, dass an all den in Betracht kommenden Stellen unser Brief ein Excerpt aus Röm darstelle, ist noch kein Beweis. Sonst pflegt nach den Regeln der Kritik bei textlichen Vergleichungen, wofern nicht anderweitige zwingende Gründe es verbieten, Priorität und Abhängigkeit gerade umgekehrt vertheilt zu werden; den prägnanteren Ausdruck hält man mit Fug und Recht für den ursprünglicheren.

hauptung, dass die Annahme der Priorität unseres Briefes nichts als ein Schritt der Verzweiflung im Interesse moderner Apologetik (Holtzm.) zu nennen sei. Brückn. meint freilich, die Thatsache der Abhängigkeit des Pt von Röm erhalte dadurch eine sehr wesentliche Bestätigung, dass, was im Römerbrief auf einem kleinen Raume zusammengestellt sei, sich im ganzen Petrusbriefe zerstreut finde. Das umgekehrte Verhältniss erscheine undenkbar. Wir sind genau gegentheiliger Meinung. Es ist nicht wohl denkbar, dass der Verf. unseres Briefes, den man sich dann als einen Mann vorstellt, „der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise durch die Lectüre seiner Briefe sich eingelebt hat" (vgl. Grimm StKr 1872 683f.), aus dem ganzen, reichen Schatz des Römerbriefes nur diese allgemeinen sittlichen Ermahnungen im Gedächtniss behalten haben sollte, ohne von dem lehrhaften Theil desselben auch nur eine specifisch paulinische Gedankenwendung mit hinein zu verflechten, obwohl er doch, wie wir gesehen haben, seine Ermahnungen mit einer Fülle lehrhaften Stoffes untermischt hat. Viel näher liegt es, anzunehmen, dass Paulus, nachdem er in selbständiger Weise mit scharfer Dialectik seine Lehrgedanken systematisch in den ersten 11 Capiteln entwickelt hat, nun, wo er die Ermahnungsreihe beginnt, sich diese klassisch gedrungenen, kraftvollkernigen Gedankengänge unseres Briefes zum Muster nimmt, zumal wenn wir bedenken, dass er an eine ihm persönlich unbekannte Gemeinde schrieb, wo ihm nicht, wie etwa bei den Corintherbriefen, durch die jedesmal vorliegenden Bedürfnisse Inhalt und Form der Ermahnungen an die Hand gegeben wurde. Bemerkenswerth ist es, dass, sobald concrete Verhältnisse der römischen Gemeinden zur Sprache kommen (Cp. XIV), auch die Anklänge an Pt aufhören.

Um unserm Urtheil zustimmen zu können, gilt es allerdings einmal das Vorurtheil zu bannen, als stände unser Brief tief an Werth unter dem Niveau dessen, was Paulus producirt habe, es gilt sodann die verkehrte Auffassung abzuwehren, als ob das die schriftstellerische Fähigkeit des Paulus herabsetze, als ob es innere Abhängigkeit und Geistesarmuth bekunde, wenn Paulus Worte, Gedanken und Wendungen des Petrus in freier Gestaltung zu seinem Eigenthum machte.

4. Nur dem Jacobusbrief gebührt der Vorzug der Ursprünglichkeit im Verhältniss zum ersten Petrusbrief. Die Anklänge sind unverkennbar: vgl. IPt $1_{6.7}$ mit Jak $1_{2.3}$: IPt 2_1 mit Jak 1_{21}; IPt 4_8 mit Jak 5_{20}; IPt 5_{5-9} mit Jak

4 6. 7. 10. Wenn hier, was jedoch sehr zweifelhaft ist, eine schriftstellerische Abhängigkeit überhaupt stattfindet, dann ist sie sicher auf Seiten des Petrusbriefes zu finden, der in diesen Stellen dem Jacobusbrief gegenüber die weniger gedrungene, wortreichere Sprache hat. Eine solche Abhängigkeit lässt sich bei Aufrechterhaltung unserer These völlig ausreichend erklären, da wir „im Jakobusbrief das älteste Schriftstück des N. T. und früheste Denkmal christlicher Literatur vor uns haben" (Beyschlag, Comment. zum Jakobusbrief), da beide Briefe aus urapostolischem Kreise erwachsen sind, beide an einen judenchristlichen Leserkreis der Diaspora sich richten, wo die Lage und Bedürfnisse der Briefempfänger in mancher Beziehung sich ähnlich gestalten mussten.

Dass unser Brief die gegenwärtig vorliegenden Evangelien nicht benutzt hat, ist klar. Finden sich Berührungen, dann sind sie nur ein Beweis der Ohrenzeugenschaft und der Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu. Für den Hebräerbrief leugnet selbst v. S. trotz der zahllosen Anklänge ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss. Anklänge an die Petrusreden in den Act werden wir von vornherein erwarten und als etwas Selbstverständliches ansehen (vgl. Weiss Zeitschr. f. chr. Wiss. 1854 10f. M. Kaehler StKr 1874 3). — Eine bedeutsame Ergänzung und Bestätigung erhält unser Urtheil durch den biblisch-theologischen Lehrgehalt des Briefes.

5. Von apologetischer Seite begnügt man sich gemeinhin mit dem wesentlich negativen Gedanken, dass Petrus dem Paulus nirgends widerspreche. — Weiter geht schon Pfleiderer, wenn er behauptet, „dass Petrus dem Paulus nicht nur nirgends widerspreche, sondern sogar dessen Wendungen acceptire (Paulinismus 131) und dass er sich in den wesentlichen Punkten die paulinische Terminologie aneigne" (a. a. O. 418). Holtzm. endlich meint, dass der Brief für seine ganze dogmatische und ethische Auffassung des Christenthums sämmtliche Grundbegriffe aus der paulinischen Literatur beziehe. — v. S. urtheilt auch in diesem Punkte nüchterner und vorsichtiger. Zwar will er in eingehender Untersuchung über den biblisch-theologischen Lehrgehalt unseres Briefes zu dem Resultat gekommen sein, dass unser Verf. ganz in Pauli Spuren wandle (a. a. O. 199); aber er fügt sofort hinzu, es sei auffallend, dass die paulinische Terminologie völlig verlassen sei (197), dass alle dogmatischen Formeln fehlen und dass die specifisch paulinischen Ideen nicht einmal erwähnt werden (199). So corrigirt er wenigstens in diesem letzten Punkte

Pfleiderer und Holtzmann in gerechter Würdigung der Sachlage.

Wir fragen aber billig, ob es wohl als möglich vorgestellt werden darf, dass wesentlich paulinische Heilslehre vorgetragen werden kann mit völliger Beiseitesetzung paulinischer Terminologie? Wir müssen uns erinnern, dass Petrus nach jener Voraussetzung den Römerbrief gekannt und zum Theil fleissig berücksichtigt hat. Wir müssen dann nothwendig in ihm einen Mann denken, „der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise sich eingelebt hat" (481). Sollte es wirklich möglich sein, dass unser geistvoller Verf. bei solcher liebenden Hingabe nicht auch das rechte Verständniss für paulinische Heilslehre und ihre theologische Begründung mitbrachte? Sollte es sich dann erklären lassen, warum auch nicht eine einzige specifisch paulinische Idee mit dem specifisch paulinischen Terminus in der ganzen Heilslehre unseres Briefes wiederkehrt? Aber die Vertreter jener Auffassung finden ja eine Erklärung dieses Mangels, bei der sie sich beruhigen zu können meinen: „Die paulinische Theorie ist bereits vergessen, seit den erregten Tagen der paulinischen Wirksamkeit eine gute Zeit verstrichen, ein Rückgang der dogmatischen Hochfluth ist eingetreten" (v. S. 497f.); den paulinischen Grundbegriffen ist ihre mystische Tiefe, polemische Spitze und dogmatische Bestimmung abgestreift, um sie dafür in praktisch-paränetischem Sinne zu verwerthen (Holtzm.); popularisirten Paulinismus haben wir hier vor uns, Unionspaulinismus (Pfleiderer); die Ecken und Spitzen paulinischer Polemik sind abgeschliffen, die Höhen und Tiefen paulinischer Mystik und Speculation abgetragen und ausgefüllt*). Da kann dann unter dem einen

*) Aber auch mit solchen Sätzen ist die Thatsache nicht genügend erklärt, die wir constatirt haben, dass kein paulinischer Terminus in unserm Briefe Aufnahme gefunden hat. Jene Forscher bewegen sich offenbar in einem Selbstwiderspruch. Pfleiderer stellt dem ersten Petrusbrief an die Seite den ersten Corintherbrief des Clemens. In der That hat dieser mit unserm Petrusbrief viel Aehnlichkeit; in der Grundlage urapostolisch, hat er seine Sprache am ersten Petrusbriefe und am Hebräerbriefe gebildet und seine Gedanken daran orientirt; aber seine Gedankenwelt ist durch den Paulinismus hindurchgegangen, und trotzdem er wesentlich practisch vulgär spricht, kann er diesen paulinischen Einfluss doch nicht verleugnen. So würde etwa der Lehrstoff auch des Petrusbriefes geformt sein, wenn er in ungefähr die gleiche oder eine bald darauf folgende Zeit gehörte. Die Vermittlungsgedanken der paulinischen Heilslehre, die dialectische Vermittlung derselben werden nicht mehr in ihrer Schärfe und Tiefe erkannt und erfasst; viele Sätze, die

Dache dieses kirchlich gewordenen paulinischen Christenthums der gemässigte Judenchrist ebenso gut Unterkunft finden, wie der Heidenchrist. — Also zugegeben wird, dass jedes specifisch paulinische Element in unserem Briefe fehle, zugegeben wird, dass er sich in directerer Weise an die alttestamentliche Ideenwelt anschliesse (Holtzm.); zugegeben wird endlich, dass zwischen einer solchen moralisch gewandten paulinischen Doctrin und dem judenchristlichen Standpunkte der Unterschied thatsächlich sehr verschwindend sei. Von hier aus ist nur ein kleiner Schritt nnd wir befinden uns auf dem direct entgegengesetzten Standpunkte, der von Schmid und Lechler, von Ritschl und Weiss, von Schenkel und Beyschlag aufs nachdrücklichste behauptet wird, dass unser Brief im Unterschiede von den Paulusbriefen urapostolische Lehrweise mit wesentlich judenchristlichem Charakter widerspiegele. M. E. sind die Ausführungen dieser gelehrten Forscher völlig überzeugend.

6. Die Christologie finden wir im Verhältniss zur paulinischen trotz aller gegentheiligen Behauptungen auf einer unentwickelteren Stufe, insofern unser Verf. noch nicht dazu fortgeschritten ist, aus seinen christologischen Aussagen eine persönliche Präexistenz Christi consequent abzuleiten (vgl. die Exegese zu 1 11. 20).

Den Mittelpunkt des Erlösungswerkes bildet bei Petrus, wie bei Paulus, der Heilstod Christi. Aber in der Deutung desselben fehlt jede Berührung mit der Vermittelung der Gedanken bei Paulus. Unrichtig ist es freilich, wenn man behauptet hat, dass er die Stellvertretungstheorie nicht zeige (Sieff. JdTh 1883 392) und dass er dadurch wesentliche paulinische Gedanken bereits beiseite gelassen habe (v. S. 498) Dabei liegt die falsche Vorstellung zu Grunde, als läge darin die Lösung der Frage bei Paulus, dass die Gerechtigkeit Gottes nothwendig die Strafe der Sünde in irgend-

---

Clemens in dieser Hinsicht vorbringt, sind bereits „unverstandene Formeln". Man muss von ihm mit Fug und Recht alles das sagen, was jene Kritiker vom Petrusbriefe behaupten. Aber die paulinische Terminologie kann auch dieser die paulinischen Gedanken verflachende Pauliner nicht aufgeben; die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch Werke, kann nicht schärfer ausgesprochen werden, als 32 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — — ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (vgl. dazu Ritschl Altkathol. Kirche 247f., Weiss StKr 1859 159ff.).

welcher Form fordere. In der Stellvertretungstheorie gipfeln die Aussagen Pauli über den Kreuzestod nicht, sondern die einzige Stelle, an der wirklich ein Versuch gemacht wird, eine Lösung zu geben, Röm 3 21-26, knüpft an die Opferidee an. Das ist eben das Auffallende, dass unser Verf. diese Idee nicht verwerthet hat, wiewohl sie ihm, der in alttestamentlichen Gedankengängen mit seinen christlichen Heilsgedanken sich orientirte, äusserst nahe gelegen hätte. Was er in dieser Beziehung vorbringt, knüpft vielmehr einerseits deutlich an Worte Christi an, andrerseits an Jes 53. So erhält er eine Deutung, die identisch ist mit der, welche in der jüdisch-synagogalen Theologie gang und gäbe war, vom stellvertretenden, geduldigen, unschuldigen Leiden eines Gerechten für viele Ungerechte (vgl. den Comment. zu 1 19, 2 21-24, 3 18). Wie merkwürdig, dass Petrus dieser Deutung den Vorzug giebt, von welcher er nichts im Römerbrief, nichts im Epheserbrief las! Beide hätten ihm (vgl. Eph 5 2) den Opfergedanken näher gelegt. Die natürliche Begründung hierfür ist doch die, dass er jene Briefe überhaupt nicht gekannt hat, dass er vielmehr echt jüdische Vorstellungen in selbständiger Weise ins Christliche übersetzt hat.

Die Folge des Heilstodes Christi ist bei Petrus wie bei Paulus die Sündenvergebung; daraus resultirt für die Christen eine Zuständlichkeit, die sie in eine besonders nahe Beziehung zu Gott bringt; als weitere indirecte Folge endlich erscheint bei beiden der neue religiös-sittliche Lebenswandel. Aber in allen drei Etappen lassen sich ganz wesentliche Unterschiede bemerken. Die Vorbedingung der Sündenvergebung auf menschlicher Seite ist in unserm Briefe nicht die *πίστις* in paulinischem Sinne, sondern *ὑπακοή*. Wer in den neuen Bund, der durch Christi Tod inaugurirt ist (1 2), eintreten will, hat *ὑπακοή* gegen die Bundesbestimmungen zu leisten; genau nach Analogie von Exod. 24 7. 8. Dieser Gehorsam wird sich zunächst zeigen in der willigen Unterordnung unter die Wahrheit des göttlichen Wortes, der christlichen Heilsverkündigung, die zu ihrer wesentlichen Grundlage nun nicht das Kreuz Christi hat, wie bei Paulus, sondern offenbar — man combinire 1 22.23 mit 1 3 — die Auferstehung Jesu Christi. Demgemäss ist die *πίστις* das Vertrauen, das sich auf diese Thatsache der Auferstehung gründet, identisch mit *ἐλπίς* bei Paulus. 1 21 sagt es geradezu,

dass der Glaube an Gott durch den Glauben an die Auferweckung Christi eine ἐλπὶς εἰς θεόν wird (s. d. Comment.).

Der neue Zustand der Christen wird in unserm Briefe in ganz eigenartiger, mit paulinischen Ideen unverworrener, ja zum Theil diesen zuwiderlaufender Weise beschrieben. Vorstellung und Ausdruck sind auch hier aus dem A. T. entlehnt. „Weil Gott der heilige ist, und daher mit nichts durch Sünde Befleckten in Gemeinschaft treten kann, darum sollt auch ihr heilig, gottgeweiht, von dem Sündigen, Profanen abgesondert sein," diese alttestamentliche Grundforderung besteht auch für die neutestamentliche Gemeinde zu Recht (1 15). Dieser Zustand ist nun thatsächlich durch die neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilserfahrungen hergestellt. Das Glied der neutestamentlichen Gemeinde ist gereinigt in religiösem Sinn (1 22). Ἁγνίζειν ist nicht in moralischem, sondern im religiösen, kultischen Sinne zu fassen, es liegt darin der Gedanke der Versetzung in den vollkommenen Stand des religiösen Verhältnisses der Gottesgemeinschaft, indem das Gewissen vom Schuldbewusstsein gereinigt wird, das es von Gott geschieden hält. Das will der öfter wiederkehrende Ausdruck ἀγαθὴ συνείδησις besagen; daher die Taufe, an welche die Sündenvergebung geknüpft ist, beschrieben wird als Bitte um ein gutes Gewissen, d. h. als Bitte um Reinigung von Schuld und Schuldbewusstsein, um jene religiöse Weihe, die fähig macht zum priesterlichen Gottesdienst. Nun kann uns Christus zu priesterlichem Dienste Gott zuführen (3 18).

Damit werden wir auf die Prädicate geführt, die der neutestamentlichen Gemeinde auf Grund solcher Aussagen über die Gnadenerfahrungen des einzelnen Christenmenschen gegeben werden. Sie ist das γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν (2 9); die Christen sind also herausgenommen aus dem Zusammenhang des profanen Weltlebens, Gott zum Eigenthum bestimmt, Gott zum Dienst geweiht, als Priester ihm geistliche Opfer darzubringen (2 5). Das Charakteristische an allen diesen hohen Ehrenprädicaten ist doch das, dass in ihnen die Rücksichtnahme auf die eigenartigen Pflichten ihres gegenwärtigen Christenstandes überwiegt. Wenn sie diesen genügen, dann sind sie τέκνα oder τέκνα ὑπακοῆς (1 14), die in Furcht ihren Wandel führen werden, weil der heilige Gott und unparteiisch gerechte Richter zugleich ihr Vater ist (1 17). — Hier öffnet sich eine fundamentale Differenz Paulo gegenüber. Er fasst den neuen Gnadenstand ganz überwiegend unter den Ausdruck des Kindschafts-Verhältnisses, dessen Wesen das

Gegentheil von Furcht ist, in dem nicht die Pflicht das hervorstechende Merkmal ist, sondern das kindliche Vorrecht des Vertrauens auf die dauernde Liebe und Güte Gottes. Bei Paulus ist das Verhältniss ein ruhender, passiver Zustand, bei Petrus ein durchaus activer. Das kann nicht begründet werden durch den blossen Hinweis darauf, dass unser Brief ein paränetisches Schreiben sei, sondern es ist eine Unterschiedenheit in den zu Grunde liegenden Anschauungen anzuerkennen.

Demzufolge tritt auch der neue geforderte Lebenswandel in viel directere Beziehung zum Heilstod Christi; oder, wie man es auszudrücken pflegt, es treten bei Petrus mehr die ethischen Consequenzen des Heilstodes hervor. Wer den Römerbrief aufmerksam liest, der wird zugestehen müssen, dass bei Paulus hier zu jener ersten Gnadenthat der Sündenvergebung eine zweite sich gesellt, die Mittheilung heiliger Geisteskraft zu neuem Lebenswandel auf Grund des Kindschaftsverhältnisses (Röm 8 vgl. Gal 4_6 und dazu Weiss bibl. Theol. §§ 84. 86, Ritschl, Rechtfert. u. Versöhn. II $_{260}$). Jedenfalls hätte einem Petrus, der in liebender Hingabe sich in die Gedankenwelt eines Paulus versenkte, niemals aus dem Gedächtniss kommen können, welche ungemeine Rolle bei Paulus das *πνεῦμα* spielt, wenn es auf Herstellung des christlich-sittlichen Lebenswandels ankommt. Von alledem finden wir bei Petrus nicht eine Spur. Die ethische Heiligung erscheint hier vielmehr als die Aufgabe, als die Pflicht, die mit der durch Christi Tod bewirkten „religiösen Heiligung, d. h. Reinigung und Weihung" unmittelbar gesetzt wird, (vgl. 2_{24}; 1_{17} im Lichte von V. 18; 1_{22} die Forderung der Bruderliebe u. s. w. in Verbindung mit *ἡγνικότες*; 2_{9b} und 2_{9a}). „Nicht der Erlösungstod Christi als Factum an und für sich hat hierauf irgendwelchen Einfluss; er kann nur als Stachel wirken (*εἰδότες* 1_{18}) oder als Vorbild (*ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν*)" (v. S. $_{496}$f.) vgl. 2_{21}; 3_{17}; 4_1.

Diese Differenz von paulinischer Heilslehre wird um so auffallender, wenn gleiche termini erscheinen in ganz ungleichartiger Verwendung. Dass das von der *πίστις* gilt, ist schon oben angedeutet. Es ist aber völlig unzulässig, dabei an eine Abschwächung des paulinischen Glaubensbegriffes zu denken (noch v. S. $_{491}$); wir haben hier etwas vor uns, was aus völlig anderer Wurzel erwachsen ist, was in völlig anderer Weise Gestalt gewinnt und sich äussert. Die *πίστις* hat hier dieselbe Beziehung zur Auferstehungsthatsache, wie dort zum Tode

Christi. Diese eigenthümliche Werthung der Auferstehung Christi wird sehr mit Unrecht zu einem paulinischen Nachklang herabgesetzt; weder Röm 4 25 noch Röm 6 reicht hinan an diese originelle, wirkungsvolle Verbindung unseres neuen religiös-sittlichen Lebens mit der Auferstehung Christi. Dem Glaubensbegriff analog ist die χάρις nicht mehr das grundlegende Heilsprincip, überhaupt nichts in der Gegenwart vollendet Gegebenes, sondern ein Hoffnungsgut, dessen voller Empfang vom gläubigen Christen erst erwartet wird bei der Parusie Christi. Auch der Begriff des πνεῦμα muss diese Wandlung mitmachen.

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so müssen wir urtheilen, dass der Complex der Lehrgedanken in unserem Briefe ein wohlgefügtes zusammenhängendes Ganzes bildet, ohne jegliches Zwitter- und Bastardwesen, was ihm durch Eindringen fremdartiger Elemente aufgeprägt wäre: die Originalität der Auffassung von Heilsthatsachen und Heilsaneignung lässt sich nicht verkennen. Nehmen wir nun hinzu, dass die paulinische Terminologie völlig vermisst wird, dass der Verf. sich vielmehr in ganz originaler und directerer Weise seine Gedanken durch Vorstellungsreihen aus der alttestamentlichen Ideenwelt vermittelt, dann ist auch für die Form der Darstellung eine Originalität gegeben, die den Brief vor der Anklage der Unselbständigkeit und schriftstellerischen Abhängigkeit wirksam schützt.*)

*) Es sei mir erlaubt, im Zusammenhang mit der oben durchgeführten Behauptung, dass unser Brief urapostolische Lehre enthalte, an eine Antwort zu erinnern, die v. S. auf die Frage nach dem Wesen und Inhalt urapostolischer Lehre, freilich nicht bei Gelegenheit einer Verhandlung über den Petrusbrief, wohl aber in derselben Zeitschrift bald darauf (JprTh 1884) in einem Aufsatz über den Jakobusbrief gegeben hat. Es heisst da wörtlich: „Wir müssen uns als Mittelpunkt der specifischen Gedanken der vorpaulinischen und urapostolischen Christusgläubigen denken: Jesus ist der Messias der Propheten; er starb, wie aus Jes 53 zu lernen, für die Sünde der Welt; und er wird in Bälde wiederkommen, um das Messiasreich aufzurichten. Jesus der Christ, sein Tod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft, die Christen seine Anhänger — das müssen die Gedanken gewesen sein, durch deren Pflege sich die urapostolischen Christgläubigen von den Juden und Heiden unterschieden u. s. w.“ Sind das nicht bis aufs Wort die Gedanken unseres Briefes? 1) „Jesus ist der Messias der Propheten“: wie könnte das herrlicher und nachdrucksvoller ausgesprochen sein, als in der Gegenüberstellung von Weissagung und Erfüllung mit Bezug auf Leiden und Auferstehung Christi als IPt 1 10-12 oder in der einfachen

§ 5. *Aechtheit und Abfassungszeit.*

1. Der erste Petrusbrief ist unter allen Schriften des N. T. wohl am besten und bestimmtesten bezeugt. Denn es darf kaum geleugnet werden, dass er schon dem Clemens Romanus genau bekannt war, selbst wenn man nicht in unser Urtheil (§ 4, 4 Anm.) einstimmt, dass dieser seine Lehrsprache in wesentlichen Punkten an der unseres Briefes ausgebildet hat; der wiederholte Gebrauch von ἀγαθοποιΐα im Sinne von IPt 4 19, sowie von ὑπογραμμός mit Bezug auf die Vorbildlichkeit vom Leiden und Sterben Christi u. a. m. kann nicht zufällige Uebereinstimmung genannt werden. Die Anklänge bei Barnabas, Hermas und Ignatius sind zweifelhafter und beweisen wenigstens eine Bezugnahme auf unsern Brief nicht. Dagegen ist es von Polycarp aufs ausgiebigste benutzt, indem zusammenhängende Stellen buchstäblich reproducirt werden (vgl. schon die Bemerk. des Eusebius hist. eccl. IV 14 ff.); auch von Papias erzählt uns Eusebius, dass er den ersten Petrusbrief in den λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις benutzt habe. Irenaeus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes, Cyprian citiren öfters Stellen aus dem Briefe mit namentlicher Anführung desselben, und zwar ohne auch nur im Geringsten darauf hinzudeuten, dass irgend ein Zweifel an seiner Echtheit gehegt werde; auch findet er sich in der ältern Peschito, die nur drei katholische Briefe enthält (IPt, IJoh, Jak). Eusebius zählt

---

Uebertragung des Prophetenwortes Jes 28 16 auf Christum 2 4-6. 2) „Er starb, wie aus Jes 53 zu lernen, für die Sünde der Welt.“ Es klingt wie ein grossartiger Commentar zu diesen Worten, was Petrus über das Leiden Christi ὑπὲρ ἡμῶν zu sagen weiss 2 21-24, um so mehr, als der Apostel sich hier ganz und gar an Jes 53 anlehnt, während Paulus sich nirgends durch dieses Capitel beeinflusst zeigt. Und es giebt wenige Ausleger, die das ἀμνός 1 19 nicht aus Jes 53 deuten, zumal da die voraufgehende Negation aus Jes 52 entnommen ist. Prägnanter endlich kann dieser Gedanke, den v. S. urapostolisch nennt, nicht ausgedrückt werden, als es 3 18 geschieht. 3) „Christi Auferstehung als Grund der Zukunftshoffnung“: Ist denn nicht in unserm Briefe ganz anders als bei Paulus die Auferstehung Christi in den Mittelpunkt gerückt? Der Glaube und die Hoffnung der Christen gründen sich auf diese Thatsache 1 3-5. 18-21. 4) „Christus wird in Bälde wiederkommen“: wo giebt es eine Schrift, in der alle Ermahnungen in gleicher Weise, wie in unserm Briefe, unter den Gesichtspunkt des nahen Endes, der Parusie Christi gestellt würden? Das ganze Leben der Christusgläubigen ein Leben der Hoffnung auf die Theilnahme an der κληρονομία bei der Offenbarung Jesu Christi: 1 4. 5. 7. 8. 13. 21. 4 13. 5 4. 10.

Alle diese Gedanken fand v. S. in dem Jakobusbriefe nicht; darum war ihm Jak kein urapostol. Schriftstück. Alle diese Gedanken sind wie einzelne Themen, die unser Brief nach einander behandelt. Haben wir danach nicht ein Recht, ihn ein urapostolisches Schriftstück zu nennen?

ihn mit Recht zu den Homologumenen. Dass Spätere ihn für unecht gehalten haben, kommt hier nicht in Betracht. Auffällig kann es nur erscheinen, dass er in dem sogenannten Muratorischen Kanon nicht mit aufgezählt ist. Aber gerade die Stelle, an welcher man ihn erwartet, bietet einen Text, der in der vorliegenden Gestalt jedenfalls corrumpirt ist, und für den sich demnach auch keine genügende Auslegung gefunden hat. — Ein wichtiges Zeugniss für die Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus bietet endlich der zweite Petrusbrief, wobei es gleichgiltig ist, ob derselbe echt ist oder nicht.

Mit der äusseren Bezeugung und kirchlichen Anerkennung unseres Briefes steht es demnach, wie auch von den Meisten anerkannt wird, so günstig, dass schon daraus ein energisches Veto gegen die Unechtheitserklärung sich ergiebt (selbst De W. und Reuss geben das zu und enthalten sich wesentlich aus diesem Grunde des abschliessenden Urtheils über den Brief).

2. Die Daten des Briefes begünstigen lediglich die Annahme einer Abfassung durch Petrus. Der Verf. nennt sich einen *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* 5_1, was am richtigsten dahin gedeutet wird, dass er die Leiden Christi geschaut habe, und von ihrer Art und Bedeutung Zeugniss ablege (s. d. Erkl. d. St.). Damit stimmt überein die Art, wie dem Verf. durch den ganzen Brief hin Christi Leiden vor Augen steht, wie er immer wieder auf sein vorbildliches Verhalten im Leiden hinweist (1_{19}; 2_{21}f.; 3_{18}f.; 4_{1}f.; 4_{13}). Als Ohrenzeugen der Reden Christi macht er sich uns mehr als einmal bemerklich; nicht nur in Stellen, die nachweislich direct an Aussagen Christi anknüpfen, sondern auch in der Wahl von eigenthümlichen Ausdrucksweisen, die sich eigentlich nur durch Rückgang auf Christi Predigt erklären (man vgl. 1_{10}f. mit Lc 10_{24}f; 1_{13} mit Lc 12_{35}; 1_{17} mit Mt 6_9; 2_{12} cf. 3_{16} mit Mt 5_{16}; 2_{17} mit Mk 12_{17}; 3_{14} und 4_{14} mit Mt $5_{10.11}$; 4_{13} mit Mt 5_{12}; 5_3 mit Mk 10_{42}f.; 5_6 mit Mt 23_{12}; und noch mehrere andere Stellen [vgl. dazu bes. Scharfe $_{139}$f. und Usteri, Weiss, Hofm., Schenkel, auch Reuss $_{227}$] erinnern in ihrer eigenthümlichen Formulirung an Herrenworte).

Im Uebrigen sind es ganz moderne Reflexionen, eingegeben durch ein gesteigertes dogmatisches Interesse unserer heutigen Theologie an dem historischen Lebensbild Jesu und durch eine leicht verständliche Uebertragung unserer modernen Bedürfnisse und Anschauungen betreffend die Begründung unserer christlichen Glaubensüberzeugungen auf die Gefühle und Stimmungen der Urapostel, wenn man an einen Petrus

das Ansinnen stellt, er solle seinen Lesern doch lieber von dem geschichtlichen Leben und Wirken Jesu und von den Eindrücken, die er aus dem persönlichen Umgang mit ihm empfangen habe, erzählen, anstatt nur „über Christus zu reflectiren" (Jülicher). Wir brauchen uns nur in die Seele des Petrus hineinzuversetzen, um zu begreifen, dass ihm das irdische Lebensbild Jesu in seinen Einzelzügen und in den einzelnen Momenten seiner Wirksamkeit bedeutungslos werden musste angesichts der Thatsachen, die überwältigend und darum seine Gedanken beherrschend in sein eigenes Leben eingegriffen hatten, der Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Zwar klingt es noch durch 1 8 hindurch, dass der Verf. sich dessen als eines besonderen Vorzuges bewusst ist, Christum mit eignen Augen gesehen zu haben, und dass er darin gewissermassen einen Mangel der Leser constatirt, dass sie dieser Augenzeugenschaft sich nicht rühmen können. Aber überwältigender ist die Erinnerung an sein Leiden und Sterben; und hier reflectirt er nicht, sondern — und das unterscheidet seine Aussagen in fundamentaler Weise von denen des Paulus — er schildert aus lebendiger Erinnerung heraus als *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*. Darum ist es vor Allem die Erinnerung an das Verhalten Christi im Leiden, die ihm vor der Seele steht und die er in seinen Mahnungen als Motiv verwerthet. Und ebenso fühlt man es aus dem, was er 1 3 über die Auferstehung Christi und ihre Wirkungen zu sagen weiss, heraus, wie es die selbsterlebten Thatsachen sind, deren Wirkungen er so lebendig schildern kann, weil er sie an sich selbst erfahren hat als die wirksame Ursache eines äussern und innern Umschwungs sonder Gleichen. In der kraftvollen Unmittelbarkeit apostolischen Zeugnisses äussert sich diese eigenste Lebenserfahrung in den grossartigen Ermahnungsreihen unsers Briefes, die eben deshalb eine so eigenthümlich warme Lebendigkeit athmen und eine so zwingende, überzeugende Wirkung ausüben. — M. E. ist es auch unzweifelhaft, dass 1 12 auf die Erfahrung der Geistesausgiessung am Pfingstfest recurrirt, eine Notiz, die wir von einem Petrus erwarten und verstehen.

Das ist andrerseits natürlich, dass die Terminologie sich erweiterte, wo die Nothwendigkeit gegeben war, sich über die Heilsbedeutung der inzwischen eingetretenen Heilsthatsachen zu äussern. Und da darf man den Kreis gemeinsamer urchristlicher Vorstellungen und Begriffe nicht zu eng begrenzen. Was giebt uns z. B. ein Recht zu behaupten, *κληρονομία* (ein echt alt-

testamentlicher Begriff), δόξα mit Bezug auf das Ziel der Christen, ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτεσθαι oder gar ἀναστροφή (ein Lieblingswort unseres Briefes!) u. a. m. seien Begriffe, die erst von Paulus geprägt wurden?*)

Wir nehmen hinzu, dass die Art, wie der Verf. immer und immer wieder mit seinen Gedanken im A. T. weilt, dass seine ganze Betrachtung des Christenthums als der Erfüllung des im A. T. vorgezeichneten Ideals Israels in ihm einen Urapostel unmittelbar vermuthen lässt; wir lassen der Beobachtung ihren Werth, dass Gedanken und Anschauungen unseres Briefes sich ausserordentlich oft berühren mit den durch die auszuscheidende ältere Quelle der Apostelgeschichte in ihrer Authentie gesicherten Petrusreden daselbst; eine Uebereinstimmung, die selbst Details berührt, trotzdem irgend welche tendenziöse Anlehnung nicht angezeigt ist; wir bemerken endlich, dass alle Züge des Briefes, welche uns das Charakterbild des Verf. mit seinen eigenartigen Merkmalen zeichnen, uns unwillkürlich die geläuterte Gestalt des feurigen Petrus ins Gedächtnis rufen. Hier ist er verklärt zum Apostel der Hoffnung, der mit aller Energie der Christenhoffnung sich die Zeit der Endvollendung bereits unmittelbar vergegenwärtigt.

Der Annahme der Echtheit steht bei unsrer Construction auch nicht ein Bedenken im Wege.

Von den Kritikern, welche die Echtheit des Petrusbriefes bestreiten, werden freilich zahlreiche Bedenken gegen unsre Hypothese geäussert, welche Jülicher Punkt für Punkt formulirt hat. „Die Selbstständigkeit des Paulus Gal 1f. werde dann zu einer peinlichen Einbildung, denn er habe den Kern seines Evangeliums nicht bloss, sondern selbst seinen Briefstil von Petrus erlernt". Warum das zweite steigernd an das erste angefügt ist, verstehe ich nicht. Selbst wenn Paulus seinen Briefstil vom Petrusbrief übernommen hätte, so würde das seiner Selbständigkeit wahrhaftig wenig Eintrag thun. Bedeutsamer wäre es, wenn er den Kern seines Evangeliums erst von Petrus erlernt hätte. Aber das müsste sich ja doch vor Allem am Römerbrief ausweisen, in

*) Man hat sich daran gestossen, dass in unsrem Briefe gewisse synoptische Begriffe fehlen. Es handelt sich dabei namentlich um die Begriffe „Reich Gottes" und „Menschensohn". Aber man vergisst, dass diese räthselhafte Erscheinung bei der Annahme einer intimen Bekanntschaft mit unsern geschriebenen Evangelien erst recht einer Erklärung bedürfte. Im Uebrigen wird hier der Ausweg nothwendig und gangbar sein, dass diese Begriffe von den Jüngern entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht in dem eschatologischen Sinne verstanden waren, welcher ihnen die Verwendung derselben bei der Formulirung ihrer naturgemäss eschatologisch gefärbten christlichen Anschauung nahe gelegt hätte.

welchem Paulus sich am engsten an unsern Brief anschloss. Und doch findet sich hier gerade an den Stellen, an welchen Paulus den Kern seines Evangeliums in nuce darlegt (1 16. 17; 3 21-26), auch nicht ein Schatten eines Anklanges an Petrus. Woher will man denn bei diesem Sachverhalt den Rechtstitel zu der Behauptung hernehmen, dass Petrus bereits „das Evangelium besessen habe, in dessen siegreicher Durchführung Paulus die Kraft seines Lebens meinte verzehren zu müssen“? Wo auch immer Paulus von dem ihm anvertrauten Evangelium spricht, da meint er das Evangelium an die Heiden als Heiden, die Rechtfertigung auf Grund Glaubens mit gänzlicher Beiseitesetzung des Gesetzes. Das specifisch paulinische Evangelium lässt sich daher ohne bestimmte Formulirung dieses Gegensatzes gegen das Gesetz gar nicht denken. Nun giebt es aber in unsrem Briefe auch nicht eine einzige Formel, die diese Frage auch nur leise andeutete. — Es liegt also in jenem Urtheil im letzten Grunde die Anschauung verborgen, dass Paulus der Schöpfer des Gedankens von der sündentilgenden Bedeutung des Kreuzestodes Christi sei. Da belehrt uns freilich Paulus selbst eines andern: er zählt unter den Dingen, welche er überkommen habe, und welche er genau so wie die Urapostel, und die Urapostel genau so wie er verkündigten, an erster Stelle nicht blos auf, dass Christus gestorben sei, sondern dass er gestorben sei „für unsre Sünden nach der Schrift“ (IKor 15 3. 11.). Enthält denn unser Brief auch nur ein Wort darüber hinaus?

Das alttestamentliche Motiv für sittliches Verhalten wird ganz, wie wir es von Petrus erwarten dürfen, 1 14-16 ausgesprochen. Von dem historischen Petrus, dessen mit Paulus gemeinsame Grundanschauung wir Gal 2 16a und in genauer Uebereinstimmung damit Act 15 kennen lernen, dürfen wir nun einmal nicht erwarten, dass er das geschriebene Gesetz seinen Lesern sollte als Norm für sittliches Handeln hingestellt haben. Der historische Petrus ist kein einseitiger Judaist gewesen. Es ist eine Verkehrung des offenbaren Thatbestandes, wenn behauptet wird, Petrus habe nach Gal 2 11f. aus principiellen Gründen einen moralischen Zwang zum Judaisiren auf die Heidenchristen ausgeübt — er that es vielmehr seiner bisherigen spontanen Handlungsweise und deshalb seiner inneren Ueberzeugung zuwider in nachgiebiger Schwäche —; und es ist und bleibt eine unbewiesene und unbeweisbare Fabel, dass der historische Petrus nach Gal 2 11f. von Paulus als κατεγνωσμένος geschieden sei (Holtzm.). Weil er in der öffentlichen Meinung κατεγνωσμένος war, musste Paulus ihn zur Rede stellen. Aber wäre er als κατεγνωσμένος in unausgeglichenem Gegensatz zu Paulus unversöhnt geschieden, und hätte er sich nicht mit dem Zugeständniss seines unrechten Verhaltens dem Urtheil Pauli freiwillig unterworfen, dann hätte Paulus diesen Vorgang wahrlich nicht in einem Zusammenhang verwerthen können, in welchem es galt, seine in Frage

gestellte apostolische Autorität festzustellen. — Aber die ganze „jüdische Frage“ konnte ja doch nur für heidenchristliche, resp. für gemischte Gemeinden entstehen; judenchristlichen Gemeinden gegenüber, selbst wenn sich denselben bereits einige Proselyten oder Heidenchristen zugesellt haben mochten, hatte Petrus nicht den geringsten Anlass, die Frage zu erörtern.

Paulus würde, so heisst es weiter bei Jülicher, dann gegen sein Princip auf einem Boden gearbeitet haben, wo Petrus ältere Rechte hatte. Das geben wir ohne Weiteres zu, trotzdem die Entstehung der Gemeinden nur sehr indirect auf Petrum zurückgeführt werden könnte. Wir haben eben deshalb an der Hand von Gal 4 13 (nur weil er krank wurde, *δι' ἀσθένειαν*, ist er das erste Mal bei ihnen geblieben) und von Act (der Geist trieb ihn, weiter zu gehen) nachgewiesen, dass Paulus in diesem einen Falle der Noth gehorchend, nicht dem eignen Antrieb, eine Ausnahme von der Regel, die er sich selbst gestellt hatte, machen musste.

Noch einen letzten, gewichtigen Einwand, welcher sich gegen die Echtheitserklärung in jeder Form wendet, müssen wir berühren. „Die ganze Vorstellung, sagt Holtzm., welche den Fischerapostel zum Schriftsteller macht und ihm sogar einen verhältnissmässig gut geschriebenen, von rednerischer und literarischer Bildung zeugenden Brief beilegt, steht im Widerspruche mit der erstmalig von Papias (bei Eus. h. e. III, 39 15) bezeugten Tradition, welche dem missionirenden Petrus den Markus als *ἑρμηνευτής* beigesellt.“ Die Nachricht des Papias ist allerdings ohne alle Frage so zu verstehen, dass Markus, weil er *ἑρμ.* des Petrus gewesen war, im Stande war, sein Evangelium zu schreiben, indem er nach des Petrus Tod sorgfältig zusammenstellte, was er auf Grund jener Thätigkeit als *ἑρμ.* noch im Gedächtniss behalten hatte. Mit schriftstellerischer Thätigkeit hat also das *ἑρμεν. εἶναι* sicher nichts zu thun. Petrus ist des Griechischen nicht in dem Grade mächtig gewesen, dass er ohne Dolmetscher unter Griechischredenden Mission treiben konnte (vgl. hierzu besonders Link, die Dolmetscher des Petrus. Zur Beantwortung der Frage nach den griechischen Sprachkenntnissen des Apostels, StKr 1896 3; auch Arnold Meyer, die Muttersprache Jesu 63). An der Glaubwürdigkeit dieser auf den „Presbyter Johannes“ zurückreichenden Tradition ist nicht zu zweifeln. Aber an der geistigen Autorschaft des Petrus für unsern Brief haben wir trotzdem keinen Grund, irre zu werden. Nur das folgt daraus mit Bestimmtheit, dass er sich für den Brief eines Concipienten bedient haben muss. Das *διὰ Σιλουανοῦ* 5 13 darf jedoch (s. d. Ausl.) nur auf den Ueberbringer des Briefes gedeutet werden, und alle Folgerungen, die aus diesen Worten mit Bezug auf Silvanus als den Redaktor gezogen sind, müssen wir abweisen. Das gilt in erhöhtem Masse von der von Holtzm. beifällig aufgenommenen Hypothese v. S.'s (vgl. Seufert, Ust., Spitta),

Silvanus gebe sich damit indirect als wirkl. Verf. des Briefes zu erkennen. Diese Ansicht konnte er nimmermehr durch Anwendung einer Phrase erreichen, die allgemein gangbar war zur Bezeichnung des Briefüberbringers. Natürlich verbietet uns dieser Sachverhalt ebenso wenig, den Silvanus trotzdem für den Concipienten des Briefes zu halten. Andererseits bleibt die Möglichkeit offen, dass Markus auch hier, wie sonst nach der Tradition, der Dolmetscher des Petrus gewesen ist. Durch erstere Annahme würden einige sprachliche und sachliche Berührungen unsres Briefes mit Th. unter der für wahrscheinlich zu haltenden Voraussetzung der Mitbriefstellerschaft des Silvanus auch für diesen Brief, ihre Erklärung finden, im letztern die mit dem Markusevangelium, welche Schärfe besonders beleuchtet hat, die indessen auch auf petrinischen Einfluss zurückgeführt werden können.

3. Anders wird die Beurtheilung der Frage ausfallen, wenn man das schriftstellerische Verhältniss zu Paulus umgekehrt auffasst und zum massgebenden Ausgangspunkte macht. Solche absichtliche Anlehnung wird nur übel erklärt durch eine Reflexion auf die Charaktereigenthümlichkeit Petri. Und wenn wir vollends mit Schott und Hofm. noch weiter gehen und die Absicht des Petrus erkennen wollten, paulinische Lehre anzuerkennen und den Lesern als rechte Lehre zu beglaubigen*), so würden wir allerdings ein Schriftstück vor uns haben, „dessen Eigenthümlichkeit mit der Vorstellung, die wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus machen müssen, wenig harmonirt", und „das sich leichter erklärt, wenn man es mit der Tübinger Schule für ein pseudonymes Produkt hält" (Weiss). Die gangbare Auffassung unsres Briefes, die ihn von Petro, aber in der Zeit nach der paulinischen Wirksamkeit geschrieben sein lässt, führt mit Nothwendigkeit auf die Anschauung der Tübinger Schule hin, deren Formel sich in vielen Punkten genau mit der von Hofm. vertretenen Tendenzauffassung deckt.

Einen Vorgänger in vollem Sinne hat die Tübinger Schule in der Echtheitsfrage nur an Cludius (Uransichten des Christenthums 1808 296f.); sonst wurden nur vereinzelte Bedenken gegen die völlige Echtheit laut von Semler, der den Markus, und Eichhorn, der den Silvanus bei der Abfassung

*) Hofm. sagt z. B über den Eingang des Epheserbriefes, Petrus habe geflissentlich den Eingang seines Briefes dem dieses Briefes so ähnlich gestaltet, um „so zu beginnen, dass seine heidnischen Leser den geflissentlichen Anschluss an denselben wahrnehmen mussten und hierin gleich im Beginn den Einklang erkannten, in welchem das, was ihnen jetzt der Apostel der Beschnittenheit schrieb, mit dem stehen sollte, was ihnen vordem der Apostel der Völkerwelt geschrieben hatte."

in irgendwelcher Weise betheiligt sein liess (vgl. Ewald, Grimm StKr 1872 4), während De Wette und Reuss mit dem ungünstigen Urtheil zurückhielten. Die Tübinger Schule erst hat einheitlich gegen die Echtheit plädirt und ihn in den Rahmen ihrer Geschichtsconstruction eingefügt, nach der bekannten apriorischen Voraussetzung, dass Petriner und Pauliner in der nachpaulinischen Zeit sich in zwei feindliche Lager theilten, zwischen denen nun Friedenscompromisse zum Zweck einer gütlichen Vereinigung geschlossen werden mussten. Unser Brief kommt dann zu stehen als ein geschichtliches Document dieser Unionstendenzen im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts (so Baur, Schwegler, Lipsius, Hilgenfeld, Pfleiderer, Hausrath, Schürer, Mangold, Holtzmann).

Es bedeutet einen Bruch mit der Tübinger Methode, wenn v. S. solchen Tendenzhypothesen für unsern Brief entgegentritt, mögen sie von apologetischer, mögen sie von Tübinger Seite aufgestellt sein. Charakter und Tendenz des ganzen Briefes verbieten nach ihm schlechthin, eine petropaulinische Unionstendenz anzunehmen. Er kehrt wieder zu einer gesunderen, voraussetzungslosen Beurtheilung unseres Schriftstückes zurück, die aber für ihn trotzdem zur Verurtheilung wird, auf Grund nicht nur des biblisch-theologischen Lehrgehaltes und der Annahme literarischer Abhängigkeit (vgl. dazu § 4), sondern vor allem auch auf Grund der im Briefe enthaltenen geschichtlichen Daten, die nach seiner Ansicht nicht auf die apostolische Zeit bezogen werden dürfen.

4. Die Zeitfrage führt auf ganz ähnlichem Wege zu gleichem Resultate, wie die Echtheitsfrage. Zunächst müssen wir genau wie dort urtheilen, dass die landläufigen Combinationen über die Zeitlage unseres Briefes consequent zur Verwerfung desselben führen. Denn alle diese Fassungen sind von einer Menge unlösbarer Bedenken gedrückt.

Von der Voraussetzung aus, dass die Berührungen mit dem Römerbrief nicht fordern, ein Verwandtschaftsverhältniss anzunehmen, und dass auch die Leiden, von denen der Brief redet, keine officielle staatliche Verfolgung voraussetzen, hat Brückner (De W. Comm., 3. Ausg.) dem Brief eine Stellung angewiesen in der Zeit nach dem paulinischen Wirken in den genannten Provinzen, aber vor Pauli Gefangenschaft. Dabei würde unerklärlich sein, warum jegliche Erwähnung der Controverse des Galaterbriefes, warum überhaupt jegliche Erwähnung des Paulus fehlt; unvereinbar ist diese Annahme mit der Abmachung auf dem Convent zu Jerusalem (Gal 2 9), mit

jener Arbeitstheilung, die während der Lebzeiten Pauli sicher wird innegehalten worden sein.

Dies zweite Bedenken würde einigermassen verringert bei der zweiten Auffassung von Steiger, Wieseler, Guericke, Bleek, Keil u. a., die ihn in die Zeit der ersten Gefangenschaft des Paulus verlegen, während welcher man ein Eingreifen des Petrus in paulinisches Gebiet vielleicht eher begreiflich finden könnte*). Aber um so mehr steigert sich unsere Verwunderung darüber, dass mit keinem Worte der Leiden ihres Apostels gedacht ist, was doch bei dem Gegenstande des Briefes geradezu geboten gewesen wäre, zumal da die genannt sind, denen die Leser die Verkündigung des Evangeliums zu verdanken haben.

Dem wollte Hofmann entgehen und liess den Brief unter der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli vor dieser, aber nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft geschrieben sein. Der Effect ist nur der, dass nun das zweite Moment wieder mit gesteigerter Wucht in die Wagschale fällt, zumal da Paulus, wenn er befreit wurde, seine Wirksamkeit in Asien fortgeführt hat (auf Grund der Nachricht aus IITim, der bei der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli sicher echt ist, dass er beabsichtigte, in Nicopolis in Asien zu überwintern). Dann wäre es wahrlich nicht zu begreifen, was den Petrus zu seinem Schreiben an paulinische Gemeinden bewogen haben sollte. Zudem steht allen diesen Ansichten der Grund entgegen, dass in unserm Briefe schlechterdings keine Spur von Irrlehren bemerklich ist, wie sie nachweislich jene Gemeinden in der späteren apostolischen Zeit beunruhigt haben.

Darum haben die weitaus meisten, weil sie in die Zeit vor der paulinischen Wirksamkeit in den Provinzen um des angenommenen Abhängigkeitsverhältnisses vom Römer- und Epheserbrief willen nicht weiter zurückgehen zu können meinten, sich dazu drängen lassen, die Leiden der Leser auf die neronische Verfolgung und ihre Schrecken zu beziehen**). Dann fällt das Schreiben etwa ins Jahr 65 oder später. In diesem Falle wäre das eine Bedenken beseitigt: Paulus war in der Verfolgung gestorben. Aber weiter: dieser Tod Pauli

---

*) Burger versetzt den Brief ins Jahr 63, in die Zeit, wo Paulus in Spanien missionirt habe.

**) So Eichhorn, Hug, De Wette, Mayerhoff, Neander, Credner, Grimm, Huther und noch neuerdings L. Schulze und Sieffert in der RE 534 vgl. Th. Schott, Ewald, Wiesinger; Johnstone: zwischen 64 und 68.

hätte dann auf der einen Seite den Rechtstitel dafür abgegeben, dass Petrus sich nun an diese Pauluspflanzungen wendete, andrerseits würde dann ja gerade hierin der eigentliche Anlass zu seinem Schreiben gefunden werden müssen. Sollte es da wohl möglich sein, dass er des neronischen Wüthens in Rom, oder gar des Todes Pauli, des Stifters jener Gemeinden, nicht speciell gedachte? Sollte er den Lesern schreiben können, dass sie nur *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων* mit der ganzen christlichen Bruderschaft allerorten erlitten, während doch eine Vergleichung ihrer Leiden mit diesen Verfolgungsgreueln in Rom (die neronische Verfolgung traf die asiatischen Provinzen entweder gar nicht, oder wenigstens nicht annähernd in gleicher Weise, wie die römische Gemeinde) völlig ausgeschlossen ist? Alle diese Schwierigkeiten häufen sich nur noch, wenn man wie Schott und Ewald den Brief sogar von Rom aus geschrieben sein lässt. (Vgl. hierzu das § 3 2. 3. 4 über die Leiden der Leser Ausgeführte, ferner v. S. a. a. O. 471, Weiss StKr 1865 643-47; 1873 542.)

Ging man einmal soweit, staatliche Verfolgungen vorauszusetzen, dann war es nichts als ein wohlberechtigter Schritt, wenn die Tübinger Schule angesichts der Aussagen von Cp 5 9 in der nachapostolischen Zeit eine Situation für unsern Brief suchte, für die man von allgemeiner, nicht bloss von localer staatlicher Verfolgung reden konnte. So kam man auf die Zeit des Domitian (v. Soden, Scholten, vgl. Jülicher) oder des Trajan (Schwegler, Baur, Pfleiderer, Holtzmann, Mangold, W. Brückner, Weizs., Hilgenfeld, Schmiedel) oder des Hadrian (Zeller, ZwTh 1876 35f.). Immerhin hat diese Durchführung vor jenen andern den Vorzug der Consequenz; jedoch annehmbar ist auch sie nicht; mögen auch einige Daten eher für die trajanische als für die neronische Verfolgung sprechen, mehr Daten noch giebt es, die gegen jedwede Verfolgung officieller Art überhaupt protestiren. Der ruhige, leidenschaftslose Ton, sagt Schwegler, contrastire mit dem Eindrucke, den die neronische Verfolgung auf die Christen machte; — aber gilt das nicht auch für die trajanische Verfolgung? Die Christen werden, so fährt er fort, bereits *ὡς χριστιανοί* verfolgt; — aber wurden nicht die Christen von Anfang an, so oft sie verfolgt wurden, nach ihrem eignen Gewissensurtheil *ὡς χριστιανοί* verfolgt? Es braucht in diesem Ausdruck durchaus nicht das juristisch formulirte Schuldmoment zu liegen, so dass sich das *πάσχειν ὡς χριστιανός* etwa berührte mit der Frage des Plinius, ob schon Christiani nomen ipsum flagitiis carens strafwürdig sei (vgl. v. Soden 473). Obwohl eine

Provocation auf jenen bekannten Brief des Plinius an Trajan an sich mehr Werth hat als die Anführungen der bekannten Tacitus- und Suetonstellen, womit die Apologeten die Abfassung nach der neronischen Verfolgung beweisen wollen, misslich ist es doch offenbar, auf dieses Schreiben zu recurriren, welches nur dann Beweiskraft hätte, wenn aus anderweitigen Gründen bereits mit Ueberzeugung klargelegt wäre, dass die Verhältnisse unseres Briefes auf die trajanische Zeit hinweisen. Aber es besteht, wie v. S. nachgewiesen hat, kein zwingender Grund, in diese Zeit hinabzugehen. Sodens eigne Meinung, der Brief sei unter Domitian geschrieben, hat jedoch nichts mehr für sich als jene, höchstens hat sie den Vortheil, dass wir damit in eine Zeit versetzt werden, von der wir äusserst spärliche Nachrichten besitzen, so dass wenigstens kein Widerspruch aus anderslautenden historischen Nachrichten zu befürchten ist.

Sind unsere Ausführungen in §§ 2. 3. 4 begründet, dann fallen alle diese geschichtlichen Combinationen hin. Wenn anerkannt wird, dass die Leiden der Leser nicht mit staatlichen Verfolgungen identificirt werden dürfen, dass die Leiden trotzdem die Leser stutzig machen, wenn zugegeben wird, dass die Gemeindemitglieder als eben bekehrte angeredet werden, dass die lebhafte Erwartung der Parusie, das Vorhandensein der *χαρίσματα* auf die apostolische Zeit verweisen, wenn nicht geleugnet werden darf, dass Lehrsprache und Lehrinhalt des Briefes von paulinischer Denk- und Ausdrucksweise unabhängig sind, so ist es doch nicht Willkür zu schelten, wenn wir es wagen, in unserm Briefe ein vorpaulinisches literarisches Document aus urapostolischem Kreise zu erkennen, womit dann die Echtheit des Schriftstückes von selbst gegeben ist. Nur so lässt sich aber auch der einfache ruhige Ermahnungston desselben verstehen, der es völlig unmöglich macht, irgendwelche Tendenz, sei es polemischer, sei es apologetischer, sei es irenischer Art zu entdecken. Bleibt uns da eine Berechtigung zur Annahme einer Pseudonymität? Wozu braucht, etwa bei der Sodenschen Auffassung unseres Briefes, der Verf. die Autorität eines Apostels anzurufen, wenn es sich nur darum handelte, eine Reihe von sittlichen Ermahnungen zusammenzustellen? Dass dazu Pseudonymität nicht erforderlich ist, zeigt uns der erste Clemensbrief. Und andrerseits giebt selbst Soden auf Grund der Aussagen unseres Briefes zu, dass es dem Schreiber nicht in den Sinn kam, sein Schreiben als einen authentischen Petrusbrief auszugeben. Dann verliert aber die Pseudonymität Sinn und Bedeutung.

5. Unter der Voraussetzung vorpaulinischer Abfassung ist mit dem Abfassungsorte, der 5_{13} genannt wird, das wirkliche Babylon*) am Euphrat gemeint. Silvanus, gewiss derselbe, wie der in den Paulusbriefen erwähnte, ein besonders geachtetes Mitglied der Urgemeinde, und Marcus, des Petrus geistlicher Sohn, befinden sich in seiner Begleitung. Ersterer ist der Ueberbringer des Briefes (5_{12}). Wenn aus der Erwähnung dieses Silvanus und Marcus, die beide mit Petrus wie mit Paulus bekannt gewesen sind, auf petropaulinische Tendenz geschlossen ist, oder wenn man neuerdings an *διὰ Σιλουανοῦ* anknüpfend gemeint hat, Silvanus sei nicht nur Redactor des Briefes (so Grimm a. a. O. 681f., Ewald, Gardthausen), sondern er habe ihn geradezu unter der Maske des Petrus geschrieben (v. Soden 505f. und im Anschluss an ihn Seufert ZwTh 1885 350f.), so ist das eine zwar überraschende, aber völlig grundlose Hypothese (s. d. Ausl.). — Silvanus hat während der ganzen zweiten Reise, Marcus auf der ersten den Paulus begleitet; es ist aufs leichteste anzunehmen, dass Marcus nach dem Zwiste mit Paulus sich dem Petrus angeschlossen hat, und dass auch Silvanus gleich nach Beendigung der zweiten Missionsreise den Paulus verlassen hat, um mit Petrus eine Missionsreise in die babylonische Diaspora zu machen. Auf der andern Seite muss der Brief vor dem ephesinischen Aufenthalt geschrieben sein. Wir sind also in der Lage, die Zeit genau zu umgrenzen und werden etwa auf das Jahr 54 geführt.

Literatur.

Aus der ältesten Zeit:

Clementis Alex. adumbrationes etc. Opp. ed. Potter p. 1006 seq.

Didym. Alex. enarratio in epist. Jac., 1 Petr., 1 Joh.

Aus der Reformationszeit und später sind nennenswerth:

Luther: Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt 1523 (Erl. Ausg. 51, S. 324f.).

Ferner ausser den Gesammterklärungen des N. T. von Calvin, Beza, Calov, Bengel: Aretius 1580, Johann Gerhard 1641. Semlers Paraphrasen 1783 u. A.

Die neue wissenschaftliche Exegese beginnt mit:

Steiger: der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffes ausgelegt. Berl. 1832.

*) Die Exegese der Stelle wird zeigen, dass ohnehin die symbolische Deutung des *ἐν Βαβυλῶνι*, die es auf Rom bezogen wissen will, unzulässig ist.

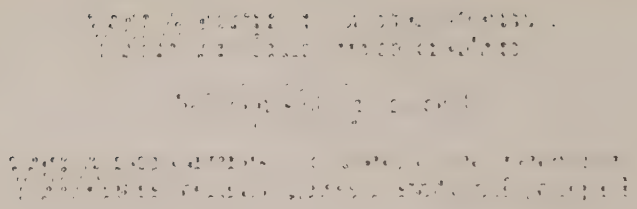
Es folgten die verschiedenen Handbücher zum N. T.:

1) Olshausen: bibl. Comm. über das N. T. VI, 2: der erste Br. des Apost. Petrus, bearbeitet von Aug. Wiesinger. 1856.
2) De Wette: Krit. Erkl. d. Br. des Petrus, Judas und Jac. 1847. 3. Ausg. von Br. Brückner. 1865.
3) Der vorliegende Kommentar in vierter Aufl. von Huther 1877, in fünfter 1887 von mir bearbeitet.
4) J. P. Lange: Erkl. des 1. Petr. von Fronmüller (4. Aufl.) und Füller (5. Aufl.).
5) Strack und Zöckler: Kurzgefasster Kommentar z. d. heil. Schriften A. u. N. T. Bd. IV: 1 Petr. bearb. v. Burger.
6) Handkomm. z. N. T.: 1 Petr. bearb. durch v. Soden, 2. Aufl. 1893.
7) J. Chr. K. v. Hofmann: die heil. Schr. N. T. zusammenhängend untersucht; VII, 1. 2. die Briefe Petri, Judä und Jacobi. Nördl. 1875.

Ferner:

Schott: der erste Brief Petri erkl. Erl. 1861.
C. Fr. Keil: Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas, Leipzig 1883.
J. M. Usteri: Wissenschaftl. u. prakt. Comm. über den ersten Petrusbrief, Zürich 1887.
H. Couard: das N. T., forsch. Bibellesern u. s. w. erklärt. Bd. 10. 1895.
J. T. Beck: Erkl. der Briefe Petri. 1895.
Goebel: Die Briefe des Petrus, griech., mit kurzer Erklärung. 1893.
Robert Johnstone: the first epistle of Peter. Edinburgh 1888.

Die bei der Einleitung in Frage kommenden Einzelabhandlungen sind an betr. Stelle bereits namhaft gemacht worden. Die Monographieen zu 3 18ff. s. z. d. St. Für den Lehrbegriff kommen ausser den bibl. Theologieen in Betracht: Weiss, petrinischer Lehrbegriff. Berl. 1855. Recens. von Beyschl. StKr 1857. Sieffert: die Heilsbedeutung des Todes Christi u. s. w. JdTh 1875 371ff. Seeberg: der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895 288-314 u. a.



Πέτρου α.

So lesen nach B alle neueren Textkritiker; nur Treg. liest nach ℵAC *Πέτρου ἐπιστολὴ α*, die Rcpt. hat *πετρου καθολικη επιστολη πρωτη*.

Kap. I.

1 1.2. Zuschrift und Gruss. — [*Πέτρος ἀπόστολος Ἰησ. Χρ.*]. Um sich bei den ihm persönlich unbekannten Gemeinden in seiner apostolischen Autorität einzuführen (vgl. Keil, Johnst.), nennt sich der Verf. bei seinem apostolischen Würdenamen (vgl. Einl. I, 1; zu *Ἰησ. Χρ.* auch IIPt 1 1). — *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου* etc.). Charakteristische Bezeichnung der Leser und des Kreises, zu welchem sie gehören. *Ἐκλεκτοῖς* ist Adjektiv, *παρεπιδήμοις* Substantiv. — Der Begriff der Erwählung wurzelt im A. T. (Num 11 28; Ps 105 6; Jes 65 9. 43 20). Er bezieht sich nicht auf die Auswahl einzelner zum Heil in prädestinatianischem Sinne, sondern ist ein Attribut der Gemeinde; jedes Mitglied der Gemeinde gehört zu dem *γένος ἐκλεκτόν* (2 9; vgl. Jak 2 5). Das Fehlen des Artikels, eine Eigenthümlichkeit der Schreibweise unseres Briefes überhaupt, erklärt sich hier überdies bei einer qualitativen Charakteristik der Leser von selbst. — *παρεπίδημος* ist jeder, der sich vorübergehend fern von der Heimath an einem fremden Orte aufhält; bei den LXX ist es Uebersetzung von תּוֹשָׁב, welches sie allerdings gewöhnlich mit *πάροικος* (2 11 in Parallele mit *παρεπίδημος*) wiedergeben. Es darf wohl mit Rücksicht auf den Zusammenhang in 2 11 und auf den Ausdruck *ὁ τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνος* (1 17) trotz Ust. feststehendes exegetisches Resultat genannt werden, dass *παρεπίδ.* auch hier in der Adresse absolut genommen werden muss: die Leser sind Fremdlinge schlechthin; ihre wahre Heimath ist der Himmel; solange sie auf Erden leben, sind sie in der Fremde (vgl. Hbr 11 13. 14; Phl 3 20). — Solche

παρεπίδημοι sind die Leser geworden, weil sie ἐκλεκτοί sind. — Διασπορά ist, wie alle Ausleger zugeben, technischer Ausdruck für die Juden ausserhalb Palästinas. Es hat lokale Färbung, ohne jedoch zu einer rein lokalen Bezeichnung zu werden; immer bleibt es Collektivname für eine Summe bestimmter Personen. Auch Joh 7 35: „er will doch nicht etwa in die Diaspora der Hellenen gehen" heisst nicht bloss rein örtlich: „er will doch nicht etwa ins Ausland gehen", sondern: „er will doch nicht etwa als Jude zu den Juden gehen, welche in der Zerstreuung unter den Hellenen wohnen, um von dort aus dann die Hellenen zu lehren?" Nimmt man also διασπορά im eigentlichen Sinne, so darf die konkrete Beziehung auf die Judenschaft in Pontus u. s. w. auch in unserer Adresse nicht verwischt werden, als hiesse es einfach: „in das Ausland Pontus"*). Der Genitiv erklärt sich bei absoluter Deu-

*) Man könnte dann, die absolute Bedeutung von παρεπιδ. vorausgesetzt, etwa die Uebersetzung geben: „den auserwählten Fremdlingen (d. i. den Christen), welche im Ausland Pontus u. s. w. wohnen". Dann wäre freilich διασπορᾶς völlig überflüssig; es wäre sogar unbegreiflich in einer Adresse an heidenchristliche Leser (und um an solche denken zu können, ist ja lediglich die Abschwächung des Wortes vorgenommen), unbegreiflich vollends im Munde eines judenchristlichen Schriftstellers, der sich nicht einmal selbst in Palästina befand. Es wäre das etwa so, als wenn ein Deutscher in Amerika in einer Briefadresse an eingeborene Christen in Brasilien schriebe: „an die auserwählten Christen im Ausland Brasilien", und meinte damit „Ausland" im Verhältniss zu seiner eigenen deutschen Heimath. In einem Briefe an judenchristliche Leser hätte das noch allenfalls einen Sinn. Aber dann fehlt ja jeder Grund, die wirklich beglaubigte und jedenfalls nächstliegende Deutung des Wortes in jene andere umzubiegen, deren Berechtigung sich nicht einmal bestimmt nachweisen lässt. Es kommt hinzu, dass bei rein lokaler Deutung des Wortes die absolute Fassung von παρεπίδημος in Gefahr geräth, und dass der Verf., um das Missverständniss zu vermeiden, als solle der Genitiv die Ergänzung des παρεπιδήμοις bilden, ganz gewiss τοῖς ἐν (τῇ) διασπορᾷ Πόντου etc. geschrieben haben würde. Ja wir würden diese Formulirung selbst für den Fall erwarten, dass jenes Missverständniss ausgeschlossen gewesen wäre (man vgl. in paulinischen Briefüberschriften in ganz analogen Fällen die Ortsbestimmungen mit ἐν im Anschluss an τοῖς ἁγίοις IIKor 1 1; Phl 1 1; Kol 1 1; Eph 1 1).

Usteri, von der richtigen Ueberzeugung ausgehend, dass bei obiger Fassung des Genitivs die absolute Deutung von παρεπιδ. sich nicht halten lässt, nimmt auch παρεπιδ. im eigentlichen Sinne, wobei er sich, freilich im Widerspruch zu seinen dortigen Ausführungen, auf 2 11 beruft, verbindet παρεπιδήμοις διασπορᾶς unmittelbar mit einander und deutet beides zusammen auf die Judenschaften in jenen Gegenden als Beisassen des Auslands Pontus. Statt nun aber den m. E. unvermeidlichen Schritt zu thun und unter den ἐκλεκτοῖς παρεπιδ. διασπ. Πόντου etc. aus der ungläubigen Judenschaft auserwählte Juden, d. i.

tung von παρεπίδ. und eigentlicher Fassung von διασπορᾶς ganz von selbst als gen. part.: „an auserwählte Fremdlinge, die als ein Theil zu dem grösseren Kreise der in Pontus etc. wohnenden Judenschaft gehören". Natürlich ist das Recht solcher Bezeichnung damit den übrigen Juden der Diaspora abgesprochen (vgl. v. S., der es freilich sofort mit übertriebenem Ausdruck „antijüdische Position" nennt), und von dem Verhältniss dieses wahren, gläubigen Judenthums zu den ungläubig gebliebenen Juden wird nicht nur in dem einen Verse 2 9, auf den selbst v. S. hinweist, gehandelt, sondern, da sich diese Aussage aus dem grösseren Zusammenhange nicht auslösen lässt, in dem ganzen Abschnitt 2 4-10 sowie in 4 12-19 (vgl. die Einl. und den Komm. zu diesen Stellen). Ein unberechtigter Vorwurf ist es ferner, dass den Begriffen παρεπιδ. und ἐκλεκτός damit „eine Orientirung gegeben werde, die ihnen von Haus aus völlig fremd sei" (v. S.), da bei einer partitiven Genitivkonstruktion nomen regens und nomen rectum wohl stets in quantitativem Verhältniss zu einander stehen, aber durchaus nicht qualitativ durch einander bestimmt zu sein brauchen. Und dass endlich bei unserer Deutung der Adresse gläubig gewordene Proselyten, die sich den Diasporajudenschaften jener Provinzen angeschlossen hatten, ohne Weiteres mit eingeschlossen gedacht werden können, bedarf doch wohl nicht erst des Beweises.

Dieser Deutung, die ohne Zweifel, lexikalisch und grammatisch beurtheilt, am nächsten liegt — was übrigens in gewissem Sinne von fast allen Kommentatoren zugestanden wird —, wagt man nun, eine andere Auslegung entgegenzustellen, welche

also Judenchristen zu verstehen, lässt er sich einen exegetischen Willkür- und Gewaltakt ohne Gleichen zu Schulden kommen, indem er behauptet, ἐκλεκτοῖς könne sich trotzdem, da die Erwählung eben die Nationalitätsschranken durchbrochen habe, ebenso gut auf Heiden, wie auf Juden, ja unter Umständen ausschliesslich auf Heiden beziehen. In Absicht auf das wahre Israel sei der Begriff der διασπορά im jüdischen Sinne dadurch eigentlich aufgelöst. Er spielt damit in äusserst unklarer Weise auf die metaphorische Erklärung von διασπορᾶς an, die er eben erst abgelehnt hatte und die auch in der That mit der von ihm vertretenen Deutung der Worte im eigentlichen, buchstäblichen Sinn in vollkommenstem Widerspruche steht. Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, dass er sich schliesslich zu dem seltsamen Zugeständniss gezwungen sieht, hier flössen zwei, im letzten Grunde sich ausschliessende Betrachtungsweisen, die jüdische und die christliche, mit einer gewissen Unklarheit in einander. Alle diese Schwierigkeiten und Unklarheiten hat Usteri selbst erst künstlich geschaffen, nachdem er kurz zuvor zugegeben hat, dass die von uns vertretene sachliche Deutung sich auch bei der von ihm befürworteten Auffassung und Verbindung der einzelnen Begriffe am klarsten und leichtesten vollziehen lasse.

auch διασπορᾶς für eine bildliche Uebertragung eines jüdischen Begriffs auf das neutestamentliche Gottesvolk erklärt. Wie unser Brief die Christen als das wahre Gottesvolk bezeichne, so meine er hier die wahre Diaspora, als deren Einheits- und Mittelpunkt dann entweder die christliche Muttergemeinde zu Jerusalem*) oder der erhöhte Christus (Schott, Keil, Beck) oder der Himmel überhaupt, als die wahre Heimat der Christen (Steig., Hofm., Godet, v. Sod., Goebel) anzusehen sei. Um genaue grammatische Bestimmung des Genitivs, die doch die Voraussetzung der sachlichen Auslegung bilden sollte, kümmert sich eigentlich nur v. S.**); er nennt διασπορᾶς einen gen. epexeget. und übersetzt: „auserwählten Fremdlingen, ich meine diejenigen Fremdlinge, welche als Diaspora (im übertragenen Sinne) von Pontus u. s. w. existiren". Eine solche Verwendung des gen. epexeg. ist aber

*) So mit geringen Nuancen in der Ausführung Grimm, Hilgenf., Sieff., Wiesing., Brückn., Huth., Weizsacker, z. Th. auch Ust.; Holtzm. stellt in der zweiten Aufl. seiner Einleitung die verschiedenen Deutungen objektiv neben einander, ohne sich bestimmt zu entscheiden.

**) Nach den in den Kommentaren gegebenen Uebersetzungen und Umschreibungen zu urtheilen, scheinen einige Ausleger eine Art von gen. qual. anzunehmen; wenigstens wird der Gen. vielfach mit einem Adjektivum wiedergegeben: „den zerstreuten Fremdlingen". Dabei wird die bei dem technischen Begriff gebotene konkrete Beziehung ganz vergessen, als ob διασπορά ein dazumal gangbares, dem Verbum διασπείρειν entsprechendes Substantivum mit der allgemeinen abstrakten Bedeutung „Zerstreuung" gewesen wäre. Für die folgenden lokalen Genitive giebt es dann überhaupt keinen genügenden Anschluss und keine grammatisch zulässige Erklärung, da der unmittelbare Anschluss an παρεπιδ. sich verbietet. — Soden hat seine frühere unklarere Auffassung (vgl. JprTh 1883 481: der Begriff der Zerstreuung steht gegenüber dem Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit zu einer geistigen Einheit, ohne dass der Verf. dabei an einen wirklichen Einheitspunkt gedacht zu haben braucht) ganz aufgegeben. In gewissem Sinne hat jedoch Jülicher (Einl. 131) dieselbe wieder aufgenommen, wenn er erklärt: „die Christen heissen ‚Zerstreuung' als die Vereinsamten, Vaterlandslosen, zwischen grossen Mehrheiten von Ungläubigen, Zerstreuten". Wie er sich dabei die Genitive grammatisch zurechtlegt, ob er διασπορᾶς als gen. qual. nimmt, oder, wie es nach den ersten Worten („die Christen heissen Zerstreuung") scheint, als gen. epexeg., und wie er sich die Anknüpfung der lokalen Genitive möglich denkt, unterlässt freilich auch er zu sagen. Die Uebersetzung enthält überdies eine unklare Mischung verschiedener Gesichtspunkte, die nicht einmal lexikalisch zu begründen sind. Denn διασπορά kann weder den Begriff der Vereinsamung, noch den der Vaterlandslosigkeit zum Ausdruck bringen, sondern nur umgekehrt den Gedanken an die wirkliche eigene Heimath, von welcher Jemand räumlich getrennt leben muss. Und bei der letzten Umschreibung geht die Erinnerung an die technische Bedeutung des Wortes vollends verloren (vgl. den Beginn dieser Anm.).

— ich habe mir das von namhaften Philologen bestätigen lassen — ungriechisch und ohne jede Analogie. Damit fallen, weil gegen jede andere grammatische Erklärung sich noch mehr Bedenken erheben, alle diese Auslegungen, als sprachlich unmöglich, in sich zusammen. Aber sie werden überdies noch von andern schwerwiegenden Bedenken gedrückt. *Διασπορά*, eine Collektivbezeichnung mit rein geographischer Nebenbeziehung, die gerade das Charakteristische an dem Worte ist und deshalb nicht davon losgelöst werden kann, ist kein Ausdruck, der sich, wie etwa die 29 aufgezählten religiös orientirten Begriffe, ohne Weiteres in höherem, bildlichen Sinne auf das neutestamentliche Gottesvolk übertragen liesse. Es ist eine leere Behauptung, dass man von einem gangbaren christlichen Gebrauch des Wortes sprechen könne; ein solcher ist für die beiden Adressen unseres Briefes und des Jakobusbriefes erst konstruirt. Und dass man gerade in Adressen am wenigsten Anlass und Berechtigung zu bildlicher Deutung des Wortes hat, zumal wenn es in so inniger Verbindung mit Ortsgenitiven auftritt, wie in unsrer Adresse, ist bei Ust. offen ausgesprochen, in andern Kommentaren zwischen den Zeilen zu lesen. Es muss doch schon stutzig machen, dass diese angeblich gangbare und, wie von den Verf. dieser Briefe doch erwartet sein muss, allgemein verständliche und allgemein verstandene Verwerthung des Ausdrucks sich niemals bei den apostolischen Vätern, niemals auch bei den griechischen Vätern findet; dem entsprechend wird er von den letztern, wo sie auf unsern Brief zu sprechen kommen, ausnahmslos buchstäblich auf die jüdische Diaspora bezogen.

Gegen die erste Auffassung ist ferner einzuwenden, dass Jerusalem als Ausgangspunkt des Christenthums und als räumlicher Mittelpunkt desselben auch mit Bezug auf die gläubige Völkerwelt in der Zeit nach der grossartigen selbständigen Wirksamkeit des Paulus nicht mehr in Betracht kommen kann, geschweige denn dass ein Autor nach der Zerstörung Jerusalems am Ende des ersten oder Beginn des zweiten Jahrhunderts solchen Anachronismus begangen haben sollte. Die zweite und dritte Deutung aber wird sich immer den berechtigten Vorwurf gefallen lassen müssen, dass *διασπορᾶς* neben *παρεπιδήμοις*, mit dem es ja dann dem Sinne nach völlig zusammentrifft*), eine unbegreifliche Tautologie ist.

*) v. S. stellt künstlich eine kleine Nuance bei beiden Begriffen her: *παρεπίδημος* schaue auf das Land, in welchem sie fremd, *διασπορά* auf das, in welchem sie heimisch seien. Ueber die Tautologie kommt man damit nicht hinweg: denn das negative Moment des Entferntseins von der Heimath ist bei beiden Begriffen die Hauptsache.

Nach v. S. soll die Einfügung des *διασπορᾶς* darin ihre genügende Begründung finden, dass *παρεπιδήμοις Πόντου* missverständlich gewesen wäre, als ob der Verf. dem nicht einfacher und natürlicher hätte vorbeugen können, wenn er schrieb: *παρεπιδ. τοῖς ἐν Πόντῳ* etc., und als ob er sich nicht gerade durch Einfügung des *διασπορᾶς* dem im Sinne v. S.'s viel schlimmeren Missverständnisse ausgesetzt hätte, welches man ja unsrer Auslegung vorwirft und dessen sich die ganze alte Kirche schuldig gemacht hat. Die Einschiebung ist also ganz im Gegentheil nur dann zu begreifen, wenn *διασπορᾶς* eine andre Bedeutung hat als *παρεπιδήμοις*. Gerade wenn und weil dieses absolut und bildlich gefasst werden muss, ist jenes buchstäblich zu verstehen. Nur so wird ein wirklicher Uebergang von dem rein bildlichen Ausdruck zu den rein lokalen Genitiven *Πόντου* etc. geschaffen; und nicht um dieses rein lokalen Genitivs willen sah sich der Verf. gezwungen, *διασπορᾶς* einzuschieben, sondern, weil er bereits durch *διασπορᾶς* den Kreis der Leser näher bestimmt hatte, konnte er die Ortsangabe im Genitiv anfügen, anstatt zu schreiben: *τοῖς ἐν Πόντῳ* etc., was er sicher gethan haben würde, wenn er nicht beabsichtigt hätte, neben der qualitativen Bezeichnung der Leser zuvor noch den Kreis, zu dem die Leser gehörten, zu nennen.

Πόντου, Γαλατίας etc.]. Die Provinzen werden, namentlich wenn man mit v. S. die Zusammengehörigkeit von Galatien und Kappadocien einerseits, und von Asien (Mysien, Lydien, Karien) und Bithynien andrerseits in Anschlag bringt, in der Reihenfolge von Osten nach Westen aufgezählt. Mit den unbekannteren Provinzen des Hinterlandes beginnt die Aufzählung, mit den bekannteren am Mittelmeer schliesst sie. Für diese höchst merkwürdige Reihenfolge lässt sich kein vernünftiger Grund nennen von der Voraussetzung aus, dass der Verf. sich in Rom aufhielt, zumal wenn man bedenkt, dass der Brief nach Absicht des Verf., mag er sein, wer er wolle, ein Circularschreiben sein sollte. Da ist es doch wohl selbstverständlich, dass er die Provinzen in der Reihenfolge in Gedanken hat und niederschreibt, in welcher sie sein Circularschreiben nach seiner Meinung empfangen werden. Dann aber lässt sich die Folge der Ortsgenitive in der That nur begreifen, wenn der Verf. im Osten sich aufhielt, wenn also *ἐν Βαβυλῶνι* (5 13) nicht Rom, sondern das wirkliche Babylon am Euphrat ist. — Mit gutem Bedacht geht v. S. auf den Nachweis aus, dass die in der Adresse genannten Provinzen sämmtliche Landschaften Kleinasiens umschliessen; denn nur so lässt sich die Adresse bei Annahme der Unechtheit des Briefes verstehen. Ist die Behauptung v. S.'s anfechtbar,

dann stehen wir vor der unbeantwortbaren Frage, warum denn der spätere Verf. gerade diese Provinzen heraussuchte. In der That sind nun die Beweisführungen v. S.'s in mehreren Punkten unrichtig. Vor Allem mit Bezug auf Galatien hat Schürer nachgewiesen, dass die Rede von einem sogen. officiellen, Pisidien, Lykaonien und andre Landschaften umfassenden Sprachgebrauch eine Fiktion ist (ZwTh 1892 460ff.). Und dass Cilicien politisch nach Syrien tendirte, ist eine Behauptung, die zu Unrecht auf Gal 1 21 Act 15 23.41 gestützt wird. Cilicien ist an allen drei Stellen mit erwähnt als Heimath des Paulus, wohin er sich deshalb natürlich sehr bald nach Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit wandte, und wo sich eben deshalb schon zur Zeit des Apostelkonvents Gemeinden befanden, welche bei den Beschlüssen desselben in Betracht kamen. Unter diesen Umständen hat v. S. auch kein Recht, die von mir in der vorigen Aufl. dieses Commentars vorgetragene Behauptung, dass in der Aufzählung der Provinzen diejenigen Gegenden, in denen Paulus bis zum Abschluss seiner ersten Missionsreise gewirkt hatte, umgangen seien, völlig grundlos zu nennen. Ueber die Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit judenchristlicher Gemeindebildungen in diesen Provinzen in vorpaulinischer Zeit vgl. die betr. Ausführungen der Einleitung. Wiederholen will ich hier jedoch das bemerkenswerthe Zugeständniss Usteri's, der doch nach seinem Urtheil über Abfassungszeit und Abfassungsverhältnisse unsers Briefes gerade in diesem Punkte gewiss vorurtheilsfrei genannt werden muss: „Es erübrigt nur noch, an die Erwähnung mehrerer dieser Landschaften in der Pfingstgeschichte zu erinnern, als an einen Wink, durch was für Kanäle früh schon eine Kunde vom Evangelium freilich zunächst in die in Kleinasien überall zerstreuten, bis in die entferntesten Winkel des Pontus anzutreffenden Judenschaften gelangen konnte." Leider hat Ust. selber diesen Wink zu wenig beachtet, der durch die ganz unzweifelhafte Anspielung auf das Pfingstereigniss 1 12 noch grössere Bedeutung erhält.

1 2. Nur, wenn die dazwischen stehenden Genitive eng zusammengehören und nur, wenn *διασπορᾶς* nicht gleichsam Apposition zu *παρεπιδ.* ist, kann man die nothwendige Verbindung der drei präpositionalen Bestimmungen dieses Verses über *διασπορᾶς* hinweg mit *ἐκλεκτοῖς παρεπιδ.*, genauer mit dem in *ἐκλεκτοῖς* liegenden Verbalbegriff natürlich finden. Die Norm, die geschichtliche Verwirklichung und das Ziel der Erwählung werden hier genannt (ähnliche Folge der Präpositionen in V. 3. 4).*)

*) Die drei Zusätze müssen einheitlich auf *ἐκλεκτός* bezogen wer-

κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός] „entsprechend einem Vorhererkennen durch Gott den Vater" sind sie erwählt zu Gliedern der neutestamentlichen Gemeinde. *Προγινώσκειν* heisst nicht „vorherbestimmen"; das bedeutet *προορίζειν*, dessen Voraussetzung das *προγινώσκειν* ist (Röm 8 29). Zu wenig wird in den Begriff hineingelegt, wenn man es mit „Vorherwissen" übersetzt; zu viel, wenn man den Gedanken der Liebe Gottes zu dem Gegenstande der Erwählung darin enthalten sein lässt. Diese, im Anschluss an den sexuellen Gebrauch von ידע im A. T. gebildete Auffassung, die namentlich in der Hofmann'schen Schule ihre Vertreter gefunden hat, glauben wir für alle hier in Betracht kommenden Stellen des N. T. aufs bestimmteste abweisen zu müssen. Das Vorhererkennen bezieht sich hier wie Röm 8 29 auf das Erkennen einer Qualität*), welche die Gegenstände des Erkennens für die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsichten geeignet macht. — Das zu *θεοῦ* hinzugefügte *πατρός* bezieht sich nicht auf das Verhältniss Gottes zu Christo, sondern zur Gemeinde des N. T., welcher er sich als Vater offenbart hat (1 17), und deren Glieder auf Grund eben dieser Offenbarung *ἐκλεκτοί* geworden sind. —

ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος] *ἁγιασμός*, ebenso wie das entsprechende Verbum *ἁγιάζειν*, ein der klassischen Gräcität unbekanntes Wort, ist in seiner Bedeutung niemals mit *ἁγιωσύνη* gleichzustellen. Nirgends verleugnet es seine Eigenschaft als Verbalsubstantivum. Denn auch da, wo es nach dem Zusammenhang einen Zustand bezeichnen zu müssen scheint, ist es immer in Metonymie zu übersetzen: „der durch die Handlung des *ἁγιάζειν* hervorzurufende oder hervorgerufene Zustand".**) Diese Aushilfe ist an unserer Stelle jedoch nicht

---

den und stehen einander parallel (geg. De W., Steinm.); die Beziehung auf *ἀπόστολος* über den Verbalbegriff hinweg ist unmöglich.

*) So auch IKor 8 3, wo jene prägnante Bedeutung um so weniger am Platze ist, als gerade auf der gleichmässigen Deutung desselben *γινώσκειν* und *γνῶσις* in V. 1—3 das richtige Verständniss der ganzen Stelle beruht. Von den Lesern konnte nicht erwartet werden, dass sie das *ἔγνωσται* in V. 3 anders auffassten, als das *ἐγνωκέναι* und *γνῶναι* unmittelbar vorher. Und gerade IKor 8 3 pflegt als Hauptbeweisstelle für die Hofmann'sche Deutung angeführt zu werden.

**) Auch ITh 4 3. 4. 7 ist der Verbalbegriff festzuhalten, wofür namentlich der Präpositionswechsel in V. 7 beweisend ist: „in einem Heiligungsakte hat uns Gott berufen (V. 7) durch Mittheilung seines Geistes (V. 8); darum ist sein Wille der fortdauernde *ἁγιασμός* der Christen, d. h. er will, dass sie sich fortdauernd in dem durch den erstmaligen *ἁγιασμός* geschaffenen Zustand erhalten durch anhaltendes *ἁγιάζειν ἑαυτούς*, — eine Aussage welche übrigens zeigt, wie Paulus die Brücke von dem rein religiösen Begriff des *ἁγιάζειν* zu der von

nöthig, ja nicht einmal zulässig. Denn neben dem gleichartigen ῥαντισμός und dem von diesem abhängigen gen. subj. darf ἁγιασμός nur als reines subst. verb. und πνεύματος nur als gen. subj. aufgefasst werden: „in einem Heiligungsakt, welchen der Geist vollzieht." Da nun diese präpositionale Bestimmung in genauer Parallele mit der vorangehenden und nachfolgenden (κατά und εἰς) an den in ἐκλεκτοῖς liegenden Verbalbegriff anknüpfen muss*), so soll hier augenscheinlich die bestimmte einmalige Thatsache genannt werden, in welcher sich ihre ἐκλογή geschichtlich verwirklicht hat. Was liegt näher, als dabei an den Act der Taufe zu denken, mit welchem nach Act 2 39 die Geistesmittheilung verbunden war? Die ethische Bedeutung, welche ἁγιάζειν bei Paulus bekommen konnte, ist hier also völlig auszuschliessen; aber es ist auch nicht von einem erstmalig oder fortgehend durch den Geist gewirkten sittlichen Zustand die Rede — davon handelt erst die Zweckbestimmung —; das Wort hat hier vielmehr den rein religiösen Sinn der Weihe an Gott durch die Aus-

---

ihm vertretenen ethischen Anwendung desselben Begriffes geschlagen hat. Auch ITim 2 15 bezeichnet das Wort neben πίστις und ἀγάπη natürlich trotz des μένειν nicht einen Zustand (Crem. s. v.), sondern ein Verhalten. Lediglich verwirrt wird die Frage nach der Bedeutung der Subst. durch die Unterscheidung von aktivem und passivem Gebrauch, welche durchaus nicht dem Unterschied zwischen Verbalsubstantiv und Zustandsbegriff gleichkommt. Ob ich übersetze: „das Heiligen" oder „das Geheiligtwerden", in beiden Fällen bleibt es Verbalbegriff. Auf unsere Stelle angewendet: Die Bedeutung des Subst. ändert sich nicht, mag man übersetzen „die durch den heiligen Geist gewirkte Heiligung" oder „das Heiligen, welches der Geist ausübt", und auch der Genitiv bleibt in beiden Fällen derselbe gen. subj.

*) Wir meinen damit: jenes ἐκλεκτοῖς kann nicht rein adjektivisch gefasst werden. Denn es müsste sich dann bedeutsame Modifikationen gefallen lassen, wenn die Anknüpfung der drei Bestimmungen überhaupt möglich sein soll. Die nothwendige Einheitlichkeit seiner Bedeutung und die ebenso nothwendige Gleichmässigkeit in der Anknüpfung der drei präpositionalen Bestimmungen geht dabei verloren. Im ersten Falle würde es heissen: „Der Zustand ihres Auserwähltseins besteht gemäss u. s. w."; im zweiten: „der Zustand ihres Auserwähltseins verwirklicht sich fortdauernd, bethätigt sich in u. s. w.", und vollends im dritten (vgl. unsere Ausl. der Zweckbestimmung): „der Zustand ihres Auserwähltseins ist eingetreten zum Zweck von u. s. w." Diesen drei Umschreibungen entsprechen aber ebenso viele bedeutsame Nuancen in der Bedeutung des einen ἐκλεκτοῖς. Usteri, welcher, offenbar verleitet durch die Erinnerung an paulinische Gedankenreihen, behauptet, der Wirkungsweise des Geistes entspreche nur eine innerliche, sittliche Scheidung vom profanen Weltwesen, sucht doch wenigstens dem in ἐκλεκτοῖς liegenden Verbalbegriff dadurch Rechnung zu tragen, dass er den in Rede stehenden Ausdruck auf die prinzipielle, grundlegende Versetzung in die Gemeinschaft Gottes und Aussonderung aus dem Weltleben bezieht.

sonderung aus der profanen Welt. Dass diese Weihe an Gott eine sittliche Abzweckung hat, ist selbstverständlich und wird auch in den folgenden Worten ausdrücklich gesagt.

Dieser, mit unbedeutenden Unterschieden in der Einzelausführung von fast allen Commentaren vertretenen Auffassung stellt v. S. in seinem Commentar (unter Abänderung seiner früheren Anschauung) eine andre gegenüber. Er hält an der activen Bedeutung von *ἁγιασμός* fest, nimmt *πνεύματος* als gen. obj. und übersetzt: „in der Heiligung des (natürlich-menschlichen) Geistes". Er beruft sich dabei auf IITh 2 13, wo jedoch sicher nur die von uns gegebene Deutung am Platze ist.*) Er behauptet weiter, nirgends im N. T. sei das *πνεῦμα ἅγιον* als Ursache des *ἁγιάζειν* bezeichnet. Die Verbindung von ITh 4 7 mit V. 8 beweist das Gegentheil.**) Noch weniger darf IPt 1 22 als Parallele aufgeführt werden; denn dort heisst das Object *ψυχάς*, nicht *πνεῦμα*, und die *ὑπακοή* ist dort Voraussetzung, nicht Folge des *ἁγνίζειν τὰς ψυχάς*. Allerdings hält v. S. es auch an unserer Stelle nicht für nothwendig, dass die durch *ἐν* und *εἰς* eingeführten Begriffe in eine zeitliche Aufeinanderfolge gebracht werden. Aber wenn der Verf. zum Ausdruck hätte bringen wollen, dass „der Zweck des *ἐκλ.*, welcher mit *εἰς* eingeführt wird, sich in der Form von *ἁγιασμ. πν.* verwirklicht, so würde er ganz gewiss die umgekehrte Reihenfolge gewählt haben. Nach dem Wortlaut der Stelle verwirklicht sich in der Form eines *ἁγιασμ. πν.* nicht der Zweck des *ἐκλ.*, sondern die *ἐκλογή* selbst. Gegen v. S.'s Fassung spricht aber entscheidend: 1) dass sie eine verschiedenartige Fassung von *ἐκλεκτοί* bei den präpositionalen Bestimmungen nöthig macht (worüber wir

*) Es heisst dort: die vorzeitliche Erwählung Gottes habe den Inhalt gehabt, dass wir zur Errettung gelangen sollten *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* und durch Glauben an die Wahrheit (V. 13); und genau dem entsprechend habe sich denn auch die geschichtliche Verwirklichung der Gnadenwahl gestaltet; und nun erwarten wir in V. 14 die Wiederholung der drei Bestimmungen *εἰς σωτηρίαν, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* und *πίστει ἀληθείας* Das erste erkennen wir thatsächlich wieder in *εἰς περιποίησιν δόξης* etc. Das dritte in *διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν*; es bleibt im Rest das *ἐν ἁγιασμῷ πν.* einerseits und das *ἐκάλεσεν* andrerseits, was sonach zweifellos sachlich zusammenfallen wird. Demnach ist die Deutung v. S.'s für diese Stelle unannehmbar.

**) Die in V. 8 aus V. 7 gezogene Folgerung wäre unverständlich, wenn *ἐν ἁγιασμῷ* nicht in *τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς ὑμᾶς* wiederaufgenommen würde. Deshalb wird auch Röm 15 16 *πνεῦμα ἅγιον* nicht subjektiv zu fassen sein als die dem *ἡγιασμένον εἶναι* entsprechende subjektive Verfassung der *προσφορὰ τῶν ἐθνῶν*, sondern objektiv vom göttlichen Geist als der Ursache des *ἡγιασμ. εἶναι*, ebenso wie *ἐν Χρ. Ἰησ.* IKor 1 2.

bereits oben in Anm. sprachen); 2) dass die augenscheinlich beabsichtigte Parallele von *πνεύματος* mit *θεοῦ πατρός* und *Ἰησ. Χρ.* und der darin liegende Hinweis auf die dreifache Beziehung Gottes zur Gemeinde in der Offenbarungstrinität, ausser Acht gelassen wird; 3) dass die Genitive in den drei Bestimmungen gleichartige Deutung verlangen, zumal die von den lexikalisch gleichartig gebildeten Subst. *ἁγιασμ.* und *ῥαντισμός* abhängigen Genitive.

εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησ. Χρ.] *ὑπακοή* steht hier absolut, wie V. 14. Weder *Ἰησ. Χρ.* allein (Hofm., Beck, die *ῥαντ. αἵμ.* gleichsam als einen Begriff auffassen) noch *αἵματος Ἰησ. Χρ.* kann gleichmässig von *ὑπακ.* und *ῥαντ.* abhängen, da in beiden Fällen derselbe Genit. als gen. obj. (bei *ὑπακ.*) und subj. (bei *ῥαντ.*) gedeutet werden müsste.*) *Ὑπακοή*, eine der Profangräcität unbekannte Substantivbildung, in den LXX nur IISam 22 36 ungefähr im Sinne von *ἀκοή* vorkommend, ist in der Bedeutung „Gehorsam" ein specifisch neutestamentl. Wort, das sich auch später nur bei christlichen Schriftstellern findet. Ueberall bedeutet es die freiwillige Unterordnung unter ein gehörtes Wort oder die Folgsamkeit gegenüber den Anordnungen und Befehlen eines Herrn, dessen Willen man als massgebend für sich anerkennt; überall ist es dem entsprechend nicht eine Bezeichnung für eine Summe von sittlichen Bethätigungen, sondern die Grundlage und Voraussetzung dafür. Auch IPt 1 14 ist es Voraussetzung der sittlichen Lebensbethätigung der Christen und V. 22 ist es von der Unterwerfung unter die Wahrheit sc. der evangel. Heilsverkündigung (vgl. V. 23) gebraucht.

Der Apostel will augenscheinlich von dem äussern Weiheakt der Taufe und der Aufnahme in die Gemeinde Gottes zu der innern Weihung übergehen, die mit jener Absonderung von der Welt beabsichtigt war. *Ὑπακοή* ist hier demnach etwa gleichbedeutend mit dem paulinischen *ὑπακοὴ πίστεως*, die Unterwerfung der ganzen eignen Persönlichkeit unter die Wahrheit des Evangeliums, kraft deren die Leser *ἡγνικότες τὰς ψυχάς* sind.**) Erst diese innere Weihung befähigt sie zur Uebung der Bruderliebe (1 22); auf Grund dieser können sie alle Bosheit u. s. w. ablegen (2 1) und nun endlich zu

*) Dass sachlich der Gehorsam eher Bezug hat auf Christum und die Predigt auf Christo, als auf Gott (Johnst.), dafür bürgt die Folge der Genitive: Gott — Geist — Christus.

**) Geg. Hofm., Schott, De W., Pfl., Sieff., Huth., Keil, Johnst., Beck, Seeberg, die es z. Th. ausschliesslich auf das sittliche Verhalten, z. Th. in umfassendstem Sinne auf die Gehorsamsbethätigung im Glauben und Lebenswandel beziehen.

Christo kommen (2 4), um sich aufbauen zu lassen zu der wahren neutestamentl. Bundesgemeinde (2 5), an deren Gütern sie jetzt theilnehmen dürfen; — und das Hauptgut derselben ist die Gewissheit stetiger Sündenvergebung auf Grund des ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησ. Χρ. Diese Worte wären an dieser Stelle unverständlich, wenn sie nur den Initiationsakt Gottes bezeichnen sollten, durch welchen der Einzelne in seine Bundesgemeinde erst eintritt; das lag bereits in ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, und das εἰς muss doch einen zeitlichen und sachlichen Fortschritt zu der Bestimmung mit ἐν involviren. Es muss etwas darin gesagt sein, was der ἐκλεκτός erfahren soll, wenn er in die Gemeinde Gottes aufgenommen ist, wenn er objectiv (ἐν ἁγ. πν.) und subjectiv (ὑπακοή) in den Stand gesetzt ist, an den Gütern der Gemeinde zu participiren. Mit den Worten ist hingedeutet auf den Ritus des alttestamentl. Bundesopfers Ex 24 7. 8, welches, wie Hbr 9 22 zeigt, wenigstens in neutestamentl. Zeit als Sühnopfer gedeutet wurde.*) An den Wirkungen dieses Sühnopfers nimmt der ἐκλεκτός Theil, aber nur wenn er durch göttlichen und eignen Willensakt herausgetreten ist aus dem Zusammenhang mit dem sündigen Weltleben. Auch der eigne Willensakt, der Entschluss, sich in Gehorsam den göttlichen Forderungen unterzuordnen, muss dem ῥαντισμός vorangehen, genau wie Ex. 24 7 das Volk zunächst gelobt: „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir thun und gehorchen" und erst nach dieser Zusage williger Erfüllung der Vertragspflicht mit dem Bundesblut besprengt wird. — Das Blut Christi ist hier also als das Blut des Sühnopfers gedacht, welches Christus in seinem Tode gebracht hat, und welches fortgehende Reinigung von Schuldbefleckung für den wirkt, der durch ἁγιασμ. πν. und ὑπακ. zur Aneignung desselben qualificirt ist. Petrus hat diese Analogie offenbar in lebendiger Erinnerung an die Bedeutung herausgegriffen, welche Christus selbst bei der

*) In Betreff des Lexikalischen ist zu bemerken, dass in der classischen Gräcität ῥαντισμός gar nicht, ῥαντίζειν nur bei Späteren vorkommt: das gebräuchliche Wort ist ῥαίνειν. — Bei den LXX beide Verbalformen; ῥαντισμός nur Num. 19 in allerdings ungenauer Uebersetzung. — Die Beziehung auf das alttestamentl. Vorbild des Passahlamms oder auf das Opfer des grossen Versöhnungstages (namentlich Steiger), ist unrichtig, weil dabei kein ῥαντισμός des Volkes vorkam. Die Anlehnung an Ex. 24 8 ist um so greifbarer, als das in V. 7 geleistete Versprechen des Gehorsams in dem ὑπακοή an unserer Stelle wiederkehrt. Andrerseits muss zugegeben werden, dass das grosse Versöhnungsopfer nicht ohne ein grundlegendes Bundesopfer möglich gewesen wäre und dass in ihm doch gewissermassen die alljährliche Zueignung des Bundesopfers für die Gemeinde vollzogen werden sollte.

Abendmahlseinsetzung seinem im Tode zu vergiessenden Blute beigelegt hatte. — Auf diese Weise schwindet auch das Auffällige an der Reihenfolge der Ausdrücke. Die umgekehrte Folge müsste nur dann gefordert werden, wenn ῥαντισμός lediglich auf die erstmalige Erfahrung der Sündenvergebung und nicht vielmehr auf die fortgehende Sündenvergebung als das bleibende Gut der neutestamentl. Gemeinde Bezug hätte, und wenn ὑπακοή den sittlichen Gehorsam im Wandel ausdrückte, und nicht vielmehr den blossen Entschluss, sich durch stete Beugung unter das Wort der Wahrheit zur dauernden Mitgliedschaft des neutestamentl. Gottesvolkes und zum ununterbrochnen Empfang seines specifischen Heilsgutes, der Sündenvergebung geschickt zu machen (ähnlich auch v. S.).*) So kommen wir zu dem durch κατά—ἐν—εἰς geforderten Gedankenfortschritt: sie sind, weil sie als dazu geeignet von Gott vorhererkannt waren, auserwählt im Akt einer Absonderung von der befleckenden Welt zum Zweck der Theilnahme an Bundespflicht und Bundesgut der neutestamentlichen Gemeinde.

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη]. Dieselbe Grussform findet sich nur noch IIPt 1 2, mit καὶ ἀγάπη verbunden Jud 2. Der zweiten Hälfte mit dem Verbum begegnen wir im A. T. Dan 3 21, 6 26: εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη (LXX). Ohne Zweifel findet hier also eine Anlehnung an die hebräische Grussformel statt. Namentlich durch Spitta (zu IIPt 1 2) ist in Parallele dazu die alte, bereits von Theod. von Mopsv. vorgetragene Ansicht erneuert, dass in χάρις die griechische Grussform χαίρειν nachklinge, so dass also der neutestamentliche Briefgruss sich als eine Verbindung des hergebrachten griechischen und hebräischen darstellen würde. Diese Ansicht, die ja sehr verführerisch ist und die wahrscheinlich auch insofern ihr Recht hat, als das χάρις des neutestamentl. Briefgrusses sich durch die Erinnerung an den Klang des griechischen χαίρειν gebildet haben kann und wird, darf uns doch nicht verleiten, das χάρις auch sachlich aus jenem χαίρειν zu erklären, als wäre es ein Synonymum von χαρά. Gerade wenn wir jene rein äusserliche Anknüpfung zugeben, kann ein genügender Grund für die Ersetzung des χαίρειν (χαρά) durch χάρις nur in dem Bestreben gefunden werden, der

*) Usteri lässt hier, wie oft, die Begriffe in eigenthümlicher Schwebe. Für ὑπακοή giebt er keine bestimmte, für ῥαντισμός keine einheitliche Erklärung. Bei letzterem wird ihm der richtige Gedanke einer dauernden Sühne unter der Hand zur Idee einer sittlich befreienden, heiligenden Wirkung.

Adresse auch inhaltlich eine specifisch christliche Wendung zu geben. Es wird uns daher das Recht nicht abgestritten werden dürfen, χάρις auch in den Adressen in dem Sinne zu deuten, in welchem die Verf. es in ihren Schriften gebrauchen und daraufhin einen Unterschied zwischen unsrer Briefadresse und paulinischen Briefeingängen mit Bezug auf die Bedeutung von χάρις zu behaupten, was überdies erheblich an Wahrscheinlichkeit gewinnt durch das Verb. πληθυνθείη, das von Paulus niemals verwendet worden ist, und, wie ich meine, auch nicht verwendet werden konnte. In unsrer Adresse ist χάρις etwa gleichbedeutend mit dem hebräischen חֵן.

1 3-12. Grundlegende Betrachtung über die den Christen als auserwählten Fremdlingen geschenkte Hoffnung in Form einer allgemeinen Danksagung gegen Gott.

Eine solche allgemeine Danksagung gegen Gott findet sich bei Paulus nur im zweiten Korintherbrief, wo sie sich aber auf die persönlichen Verhältnisse des Apostels bezieht und im Epheserbrief, der darin von sämmtlichen paulinischen Briefen abweicht. Jedoch auch im Epheserbrief schliesst sich an den allgemeinen Lobpreis eine Danksagung an, wie in den anderen Briefen. Abhängigkeit unsres Briefes vom Epheserbrief darf wenigstens daraufhin noch nicht behauptet werden. Unleugbar dagegen sind sachliche Uebereinstimmungen in beiden Briefeingängen: Die Priorität liegt sicher auf Seiten unsres Briefes, da das, was im Epheserbrief lose aneinandergefügt erscheint, hier „in geschlossenem Zusammenhang der einzelnen Begriffe“ auftritt (vgl. auch die Bemerkungen v. S.'s).

1 3-5. Die lebendige Christenhoffnung, der Quell, die Vermittelung und das unbedingt gewisse Ziel derselben. V. 3. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστοῦ). Es ist wohl möglich, dass diese „ganze doxologische Formel aus dem so zu sagen liturgischen Gebrauche der urchristlichen Gemeinde herstammt“ (Weiss); wir begegnen ihr IIKor 1 3, Eph 1 3, aber auch schon Gen 9 26, Dan 3 28; sie ist also aus dem jüdischen Cult übernommen. Ob εἴη zu dem εὐλογητός zu ergänzen ist oder ἐστίν, lässt sich schwer entscheiden; IPt 4 11 (vgl. Röm 1 25) spricht eher für das letztere (vgl. Buttm. 120). Εὐλογητός hat adjectivischen Charakter und bezeichnet ein dauerndes Attribut Gottes, dem immerfort der gebührende Lobpreis aus der Mitte der gläubigen Gemeinde ertönt. Darum ist es auch natürlicher, ἐστίν zu ergänzen. Hier, wo es auf die Durchführung des Heilsplanes durch Christum ankommt, wird Gott charakterisirt als „Vater unsres Herrn Jesu Christi“, wodurch man sich jedoch nicht bestimmen zu lassen braucht,

θεοῦ πατρός V. 2 ebenso zu commentiren.*) Der christlichen Gemeinde steht Gott nach der Offenbarung in Christo als Vater Christi, und Christus als der durch die Auferstehung erhöhte Herr gegenüber.

ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν]. Wie χάρις etwa gleichbedeutend war mit חֵן, so ἔλεος mit חֶסֶד, der Voraussetzung des חֵן in Gott; es ist die unsers Elendes sich erbarmende Liebesgesinnung Gottes. Der Wechsel im Ausdruck ist also nicht zufällig; χάρις ist bei unserm Verf. eben nicht Heilsprincip, Heilsvoraussetzung, wie bei Paulus, sondern das Heil selbst, oder speciell das Evangelium u. s. w., welches als Gnadengabe Gottes den Lesern bestimmt oder entgegengebracht ist. Dass χάρις in unserm Briefe, wo es soteriologischer Terminus ist, durchweg eschatologisch fixirt ist (v. S.), trifft nicht zu; 1 10, 5 12 ist es viel umfassender zu deuten, und 1 13, 3 7 kommt die eschatologische Wendung erst durch die angefügten Bestimmungen hinzu. — Für ἀναγεννᾶν, ein von unserm Verf. gebildetes Compositum (ausser hier nur noch V. 23), genügt die Umschreibung mit dem johanneischen ἄνωθεν γεννηθῆναι (Ust., Scharfe), mit dem es sich sachlich berührt, nicht ganz; es drückt bestimmter als dieses den Gedanken der Wiederholung aus, also entweder: ein Leben, das früher vorhanden, aber dann abgestorben war, von neuem ins Dasein rufen, oder: neben dem durch die natürliche Zeugung hervorgerufenen natürlichen Leben durch eine zweite Zeugung ein neues andersartiges Leben hervorbringen.**) Durch Zeugung entsteht Leben; lebendig ist das Gezeugte, wie das Zeugende. Daher muss ζῶσαν hier ebenso wie ζῶντος in V. 23 in engster Beziehung zum Begriff der Neuzeugung stehen, und die ἐλπὶς ζῶσα wird selbstverständlich als das durch die Zeugung hervorgerufene Lebendige, als das Resultat der Zeugung angesehen werden müssen. Die ἡμεῖς selbst sind durch die Neuzeugung ἐλπὶς ζῶσα geworden; diese bildet Inhalt und Form ihrer neuen Existenz. Wir nehmen also ἀναγεννᾶν nicht absolut,***) son-

*) Ob τοῦ πατρὸς ἡμῶν auch zu θεός zu beziehen ist, wofür man sich auf Eph 1 17 berufen könnte (Ust.), wollen wir dahingestellt sein lassen.

**) Darin stimme ich Ust. bei, dass der Begriff auf ein Originalwort Jesu, und nicht auf Paulus zurückzuführen ist, weniger darin, dass unsre Stelle ihre genaue Parallele in Eph 2 5. 6 habe; eine sachliche Parallele bietet vielmehr Jak 1 18.

***) 1 23 kann das Wort ohne Ergänzung scheinbar absolut stehen, weil der Verf. dort schon auf unsern Vers zurückblicken kann, wo er den Begriff erstmalig fixiren musste. Das Part. perf. erleichtert übrigens die absolute Anwendung des Verbums. Schliesslich ist in V. 23

dern lassen es durch die Bestimmung mit εἰς ergänzt werden (Weiss, Huth., Hofm., Keil). Der vornehmste Beweis für die Richtigkeit dieser engen Verbindung liegt in der Wiederkehr des εἰς in V. 4, welches ebenfalls von ἀναγεννᾶν. abhängig gemacht werden muss, und doch nicht als exegetische Apposition zu dieser ersten Bestimmung mit εἰς gefasst werden kann, weil es das letzte, abschliessende Ziel des ἀναγεννᾶν. rein objektiv umschreibt, während εἰς ἐλπίδα ζῶσαν, falls es nicht Ergänzung von ἀναγεννᾶν. wäre, eine rein subjektive Bestimmtheit nennen würde, in welcher die Neuzeugung „für den Augenblick ihr Ziel hatte" (v. S.). Mit ζῶσα soll dann eben um dieser Beschränkung willen markirt werden, dass daraus noch weiteres sich entwickelt. Damit wird dies ein selbständiges, zunächst unerwartetes Moment, und die nothwendige Relation des ζῶσα zu ἀναγεννᾶν. geht verloren. Im Uebrigen kann man bei dieser Deutung kaum der Annahme aus dem Wege gehen, dass δι' ἀναστ. Ἰησ. Χρ. mit ζῶσαν allein zu verbinden sei (Luth., Steig., De W., Hofm. Burg., Johnst.). — ζῶσα ist die ἐλπίς, weil sie als Leben wirkt, weil sie, wie alles Lebendige, sich lebenskräftig äussert (also ἐνεργής ist im Sinne von Hbr 4 12); worin, ist hier nicht gesagt. Aus V. 13ff. geht hervor, dass an die lebenskräftige Bethätigung der Hoffnung in einem neuen, religiös-sittlichen Lebenswandel zu denken ist. Es wird, ähnlich wie 2 5, hinzugefügt, weil es sich um lebendige Personen, die ἡμεῖς, handelt, welche selbst durch die Neuzeugung zu verkörperter lebendiger Hoffnung geworden sind, welche ihre neue Existensweise dementsprechend auch bethätigen werden.*)

---

die Erwähnung des Resultates der Neuzeugung in demselben Masse überflüssig, wie sie hier in V. 3 nothwendig erscheint.

*) Diese Fassung des ζῶν entspricht, wie ich meine, allein dem durchgängigen Gebrauch des Attributs im A. u. N. T. Das behauptet freilich auch v. S. (vgl. Ust.) von seiner Umschreibung: „eine Hoffnung, welche die Kraft hat, das zu verwirklichen, was ihr Begriff besagt". Jedoch die Deutung versagt schon bei 2 4. 5. Ebenso die Variante: eine Hoffnung, welche die Gewissheit ihrer Verwirklichung in sich trägt" (Hofm., Keil). Endlich lehnen wir die Uebersetzung ab: „eine Hoffnung, die Leben giebt, und Leben zum Gegenstande hat" (etwa = ἐλπ. ζωῆς oder ζωοποιοῦσα; Luth., Calv., Steig., De W., vgl. auch Cremer: „der Ausdruck verbindet das Leben, welches Heil für uns ist, mit den benannten Dingen"). Bei der von uns zurückgewiesenen Fassung des ganzen Ausdrucks könnte man, mit Rücksicht auf 1 23, mit Rücksicht auf die dieser Auffassung parallelen Attribute von κληρονομία (V. 4), mit Rücksicht endlich auf den Gebrauch des Attributs bei an sich leblosen Dingen in der Profangräcität, allenfalls die Umschreibung gelten lassen: „eine Hoffnung welche die Gewähr ihrer Dauer in sich trägt, die nicht vergänglich ist, wie irdische Hoffnungen" (Johnst.; vgl. auch die Bem. v. S.'s zu den Attributen in V. 4). Auf

Die Reihenfolge der koordinirten Bestimmungen wird also durch *κατά — διά — εἰς* bezeichnet (vgl. V. 2: *κατά ἐν — εἰς*; V. 4: *ἐν — διά — εἰς*); *δι' ἀναστάσεως Ἰησ. Χρ. ἐκ ν.* knüpft dem entsprechend sachlich an das durch *εἰς ἐλπίδα ζῶσαν* ergänzte *ἀναγεννήσας*, grammatisch ebenso bestimmt nur an das Verbum an. — Der Verf. schliesst sich selbst in die Reihe derer mit ein, welche der Thatsache der Auferstehung eine solche Wandlung verdanken, während er vorher und nachher die Leser anredet. Das wird um so bedeutsamer, wenn wir sehen, dass er diese Wandlung nicht durch die Botschaft von der Auferstehung Christi vermittelt sein lässt, wie 1 23, wo er von den Lesern allein redet (vgl. Jak 1 14), sondern durch die Auferstehungsthatsache selbst.*) Ich meine, selbst unter der Voraussetzung der Unechtheit des Briefes müsste zugegeben werden, dass der Verf. absichtlich darauf habe hinweisen wollen, wie in dem Leben des Apostels Petrus die Thatsache der Auferstehung Christi einen Wendepunkt sonder Gleichen bedeutete.

1 4. *εἰς κληρονομίαν*) ist die dritte der koordinirten präpositionalen Bestimmungen, hängt also grammatisch ebenfalls von *ἀναγεννήσας*, sachlich von dem durch *εἰς ἐλπ. ζ.* ergänzten *ἀναγεννᾶν.* ab; es beschreibt objektiv das Ziel, welches nach Gottes Willen durch die Neuzeugung zu einer lebendigen Hoffnung erreicht werden soll.**) Die *κληρονομία*, ungetrübter, gesichert friedlicher Besitz des Landes der Verheissung, — das war von jeher Israels Heilshoffnung gewesen (Dtn 12 9, 24 2, Thr 5 2, Jos 13 14 u. s. w.). Für das neutestamentliche Gottesvolk ist es der symbolische Ausdruck für den Besitz des vollendeten Gottesreiches (vgl. Hbr 9 15, Mt 5 9 u. s. w.). Erst wenn der Zusammenhang es an die Hand giebt, kann

---

einen durchweg einheitlichen Vergleichungspunkt für den bildlichen Ausdruck muss man dann freilich verzichten.

*) An diesem Sachverhalt ändert sich nichts, mag man nun *δι' ἀναστάσεως* u. s. w. mit dem Verbum allein oder mit dem Gesammtbegriff verbinden; und nach dem vorliegenden Wortlaut, wobei namentlich die aorist. Form des Verbums in Betracht kommt, giebt *δι' ἀναστάσεως* u. s. w. nicht das Mittel an, wodurch das *ἀναγεννᾶν* möglich, sondern, wodurch es wirklich geworden (geg. v. S.). So konnte der Verf. freilich nur schreiben, weil er *ἡμᾶς*, nicht *ὑμᾶς* geschrieben hatte und weil er persönlich noch unter der Einwirkung der Auferstehungsthatsache selbst gestanden hatte.

**) Ust. und Beck wollen *εἰς* rein lokal nehmen: Die Leser seien hineingeboren in das hoffnungsmässig unerschütterlich gewisse Erbe, welches so noch mehr in die unmittelbare Gegenwart des Glaubensbewusstseins gestellt erscheine, als wenn bloss von einer Anwartschaft auf das Erbe die Rede wäre. Der Inhalt des folgenden Verses entscheidet dagegen.

κληρονομία „Erbgut" heissen. Aber die Vorstellung, als sei mit ἀναγεννήσας auf das Kindesverhältniss zu Gott reflectirt, müssen wir abwehren; das erzeugte ist vielmehr die ἐλπίς. Darum ist κληρονομία auch nicht Bezeichnung dessen, „worauf die Christen als Kinder Gottes Anwartschaft haben" (Wies., Schott, Keil, vgl. v. S., Johnst.). Das ist eine unklare Einmischung paulinischer Gedanken, in denen sich eine solche Betrachtung durch die Hervorhebung der rechtlichen Seite im Kindschaftsverhältnisse der Christen nahe legte (Röm 8 17). — ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον) sollen die Qualität des überweltlichen, und darum mit weltlichen Einflüssen unverworrenen Heilsgutes im Gegensatz zu der irdischen Heilserwartung Israels darstellen, deren Object der Vergänglichkeit, der Befleckung und dem natürlichen Wechsel von Blühen und Verwelken ausgesetzt ist. ἀμάραντος „unverwelklich" ist ἀ. λ.; vgl. als alttestamentl. Sachparallelen, welche für die Wahl der Attribute bestimmend waren: Jes 24 3. Jer 2 7. Jes 40 6ff. — τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς). Das Perfectum steht nicht mit Rücksicht auf die Nähe der Zeit, wo den Gläubigen ihre κληρονομία zuertheilt wird (Huth.), sondern es bezeichnet die abgeschlossene Handlung des Aufbewahrtseins als in ihrem Erfolg fortbestehend (vgl. Keil); also: „das aufbewahrt und zum Empfang bereit daliegt u. s. w." (vgl. Schott, Hofm.). Daher die obige Charakteristik der κληρον.; daher auch die Charakteristik der Leser als παρεπίδημοι: ihr Besitzthum und damit ihre eigentliche Heim- und Wohnstätte befindet sich im Himmel. — εἰς ὑμᾶς ist gleich ὑμῖν (vgl. 2 25; ähnlich 1 10). Der Hinweis auf Hbr 11 39f. (v. S.) trägt eine völlig fremde Vorstellung in unsre ganz einfache Aussage hinein. Richtiger ist es, die Absicht gleichmässiger Formulirung der beiden parallel laufenden Aussagen (V. 4 und V. 5) in Rechnung zu ziehen. Die κληρ. ist solange in sicherer Verwahrung für sie, bis sie sie in Empfang nehmen werden; sie kann inzwischen in keiner Weise angetastet werden.

1 5 leitet zu der Betrachtung über ihren gegenwärtigen Leidensstand (V. 6) über, der mit solch herrlicher Hoffnung unvereinbar schien. Mit einem sinnvollen Gedankenspiel fügt er an, dass nicht nur die κληρονομία für sie, sondern auch sie für die κληρονομία aufbewahrt würden*), nur dass hier naturgemäss der positive Ausdruck κληρονομία angesichts ihrer gegenwärtigen Lage mit dem negativen σωτηρία „Er-

*) Beng.: hereditas servata est; heredes custodiuntur; neque illa his neque hi deerunt illi.

rettung“ wechselt. V. 5 ist also keine Begründung von V. 4 (Huth.), der nach seiner Formulirung keiner weiteren Begründung bedarf. Dagegen lag der Gedanke nahe, dass freilich jene überweltliche κληρονομία den Lesern nichts nützen könne, wenn sie nicht auch ihrerseits vor dem Untergang bewahrt würden (Calv.). Dass damit speciell eine Vorbereitung der Ausführung in V. 6—9 gegeben werden soll, zeigt die Wiederholung der Hauptbegriffe unsers Verses in V. 9.

τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν). Die Christen befinden sich gleichsam in einer φρουρά; die schützende Mauer, welche sie umgiebt, ist die δύναμις θεοῦ; nun brauchen sie sich nicht zu fürchten vor feindlichen Mächten, welche sie ins Verderben bringen könnten*). — Für die Leser lag die Hauptgefahr in der Leidenslage, die durch den Spott der nichtchristlichen Umgebung hervorgerufen und vergrössert wurde; der Teufel selbst mit seinen verführerischen Umtrieben ist darin wirksam (5 8). Davor werden sie nur bewahrt, wenn sie sich Gottes schirmender Macht anvertrauen, subjektiv gewendet: wenn sie πίστις üben, d. h. festhalten am Gottvertrauen trotz der Leiden**): die Rettung ihrer Seelen werden sie nur als τέλος τῆς πίστεως davontragen (V. 9). Die objective (ἐν δυνάμει θεοῦ) und die subjective (διὰ πίστεως) Bestimmung lassen sich nicht so ver-

*) Die dogmatistische Auslegung, welche in δύναμις θεοῦ den heiligen Geist genannt sieht, sollte nicht mehr (wie noch bei Usteri) als Ansicht von Weiss aufgeführt werden, seitdem derselbe in der Bibl. Theol. d. N. T. eine andere Auffassung vorträgt. Jene Deutung des artikellosen δύναμις θεοῦ ist zu verwerfen. — Der Prägnanz des bildlichen Ausdrucks entspricht die, übrigens in jeder Beziehung natürlichere, rein lokale Fassung des ἐν besser, als die instrumentale (so Johnst., der dann das ἐν δυν. θ. in gewisser Weise dem διὰ πίστεως als dem unmittelbaren Grund des φρουρεῖσθαι unterordnet). Beck schiebt vollends das διὰ πίστ. ganz in den Hintergrund durch seine mediale Fassung des Verbums und durch die angesichts der folgenden Verse sicher unrichtige Anschauung, dass es sich nur um geistliche Bewahrung für ein geistliches Erbe handle.

**) Durch diese Umschreibung wird der Begriff der πίστις an unsrer Stelle erschöpft; und v. S. ist überhaupt im Recht, wenn er das in unserm Briefe fast immer absolut stehende πίστις mit „Vertrauen auf Gott“ übersetzt. 1 8 schliesse ich allerdings in beiden Beziehungen von dem Urtheil aus. Huth. (vgl. Keil) u. A. behaupten, das sei eine Entleerung des Glaubensbegriffes; es bleibt aber unklar, was sie sich vorstellen, wenn sie sagen, unter πίστις sei der ganze volle Christenglaube zu verstehen. Dass die πίστις an Werth der ἐλπίς untergeordnet ist, und sich zu ihr verhält, wie Mittel zum Zweck, und dass erst die ἐλπίς die Rangstufe im Christenleben nach Petrus einnimmt, welche Paulus der πίστις vindicirt, geht schon aus dem Zusammenhang von V. 3—5 hervor, und wird vollends klar durch V. 21.

einigen, als ob die δύναμις θεοῦ den Glauben erhalte, stärke und vollende (so noch Keil), sondern der Christ unterstellt sich durch die Leistung der πίστις jener δύναμις θεοῦ, die dann alle feindlichen Mächte, welche eine Erlangung der definitiven Errettung hindern wollen, unschädlich macht. So bewahrt und bewacht gelangen sie εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ). Diese Worte verbindet man am natürlichsten mit φρουρουμένους*); das Ziel wird hier in natürlichem Wechsel der Vorstellung negativ ausgedrückt als die endliche definitive Errettung von allen Verderben bringenden Mächten, weil sie gegenwärtig Leiden und Anfeindungen mannigfacher Art (V. 6) zu erdulden haben. Diese gegenwärtig noch verborgene Errettung (V. 4), an der sie deshalb noch nicht vollen Antheil haben können, wird schon bereit gehalten, dass sie offenbar gemacht und von den gläubigen Christen angeeignet werde, wenn die Zeit gekommen ist, ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ.) καιρός, in der klass. Gräcität in den weitaus meisten Fällen vom „rechten Zeitpunkt" gebraucht, hat im N. T. die mannigfaltigste Verwendung gefunden, bes. häufig (entsprechend der Uebersetzung von עוֹלָם bei den LXX) in der Bedeutung „der festbestimmte Zeitpunkt oder der bestimmte Zeitabschnitt, die Zeitperiode"; nirgends steht es wie χρόνος von der „unbegrenzten Zeit". Nimmt man es hier von einem bestimmten längeren Zeitabschnitt, so steht dem Wortlaut nach nichts im Wege, zu behaupten, der καιρὸς ἔσχατος (eine Verbindung, die nur hier vorkommt) im Sinne des Verf. sei bereits gegenwärtig angebrochen (so v. S.), und der Ausdruck wäre dann nur ein Beweis für die Lebhaftigkeit und Innigkeit der Zukunftshoffnung unsers Verf. Es hätte dann etwa seine Parallele an ἐν ἐσχάταις ἡμέραις Jak 5 3. Es wäre nicht einmal nöthig, den καιρὸς ἔσχατος mit dem ἔσχατον τῶν χρόνων 1 20 zu identificiren (v. S.); es könnte sehr wohl der letzte Abschnitt desselben sein und wiederum der Abschluss des einen wie des andern wäre πάντων τὸ τέλος, welches nach 4 7 nahe bevorsteht. So gefasst würde der Ausdruck in unserm Satze ein äusserst wirksames Trost- und Beruhigungsmoment enthalten. Indessen lässt sich nicht verkennen, dass die ganze Art der Aussagen von V. 3 ab die Auffassung begünstigt, die Offenbarung des

*) Die Verbindung mit ἀναγεννήσας über die ganze Reihe der Zwischengedanken, namentlich über εἰς ὑμᾶς hinweg (Steiger u. A.) ist unnatürlich. Auch die Verbindung mit διὰ πίστεως ist zu verwerfen. Man darf sich wohl durch die an V. 2. 3 erinnernde Folge der Präpositionen ἐν — διὰ — εἰς leiten lassen, die den Fortschritt des Gedankens markiren.

gegenwärtig noch ganz verborgenen Objekts der Christenhoffnung als etwas rein Zukünftiges anzusehen. Wenn daher im Zusammenhange einer Aussage über diese Offenbarung eine Zeitangabe gemacht wird, so werden wir, da die Worte es erlauben, gezwungen sein, sie rein zukünftig zu fassen. Dazu fordert auch der im folgenden Verse offenbar beabsichtigte Gegensatz zu dieser Zeitbestimmung (*ὀλίγον ἄρτι*) auf, sowie endlich der Infin. aor. *ἀπυκαλυφθῆναι* (mit diesem allein, nicht mit *ἑτοίμην ἀποκ.*, wie es bei der Auffassung v. S.'s nöthig wäre, ist *ἐν καιρῷ ἐσχ.* zu verbinden). Denn wenn der inf. aor. auch nicht die Plötzlichkeit und den schnellen Abschluss der Handlung malen kann (Ust., Johnst.), so weist er doch jedenfalls auf den bestimmten Zeitpunkt eines einmaligen Vorganges hin*); neben ihm erwarten wir also eher die Angabe eines bestimmten Zeitmomentes. Mit der Gegenwart wird der *καιρὸς ἔσχατος* trotzdem durch das *ἑτοίμην* in die unmittelbarste Berührung gebracht, und es geht der Aussage bei unsrer Fassung nichts von ihrer tröstenden und beruhigenden Kraft verloren.

Damit ist übergeleitet zum zweiten Gedankenkreise (V. 6 bis 9). Von der Zukunft wendet sich des Apostels Blick auf die Gegenwart. Gegenwärtig sind sie ja noch von diesem Heilsgut getrennt und in einer so ganz andersartigen Lage, von Prüfungen und Trübsalen mannigfachster Art gedrückt. Diese sind jedoch nicht geeignet, ihre Hoffnungsfreudigkeit zu lähmen; ihre freudige Gewissheit wird durch den richtigen Einblick in den Werth und die Bedeutung der Leiden nur gesteigert.

1 6**). *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε*). *ἐν ᾧ* kann in keinem Falle, obwohl es an sich sprachlich möglich ist, an *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* angeschlossen werden, weder wenn man den *καιρ. ἔσχ.* bereits angebrochen sein lässt, noch wenn man ihn rein zukünftig fasst, Denn im ersten Falle wäre es eine höchst überflüssige zeitliche Fixirung der Freude, und „es käme in ihm kein eigenthümlicher Gedanke zum Ausdruck" (v. S.); im zweiten würden die Worte zu einer willkürlichen Umdeutung des *ἀγαλλιᾶσθε* in futurischem Sinne nöthigen. Nun geht aber das *ἀγαλλιᾶσθε* in V. 8 dem unsrigen völlig parallel, wie denn auch V. 9 in seinen Ausdrücken wieder zu V. 5 zurückkehrt.

---

*) Anders 5 1, wo nicht an den Moment der Offenbarung der Herrlichkeit, sondern an den dauernden Zustand der künftigen Verherrlichung gedacht ist; daher dort das Praes.

**) *εἰ δέον* nach ℵBTi.WH; — ACKLP Lachm. add.: *ἐστίν*; Treg.: [*ἐστίν*].

In V. 8 ist aber futurische Fassung neben dem rein präsentischen ἀγαπᾶτε und wegen der unmittelbar vorhergehenden Participien unmöglich (s. d. Ausl.). Vor Allem jedoch macht der Gedankenfortschritt, den der Verf. offenbar beabsichtigt, die rein präsentische Deutung nothwendig. Nachdem er V. 3—5 das herrliche Ziel der Christenhoffnung, ihren herrlichen Inhalt und ihre unerschütterliche Sicherheit beschrieben hat, muss er jetzt sagen, was für eine Bedeutung die Gewissheit eines solchen Hoffnungsgutes schon in der Gegenwart für sie habe. In der That beschäftigt sich der Verf. in V. 6—9 mit der gegenwärtigen Leidenslage der Leser, die mit ihrer künftigen Herrlichkeit in Widerspruch zu stehen scheint, und die vielleicht im Stande sein könnte, die Zuversicht ihres Gottvertrauens, die Freudigkeit ihrer Hoffnung und die Bereitwilligkeit, mit der sie nach des Verf. Meinung schon gegenwärtig in den Lobpreis Gottes (V. 3) einstimmen werden, zu mindern. Ueber die wahre Bedeutung dieser Leiden will und muss er sie verständigen. Da wäre ein blosser Hinweis auf ihren künftigen Jubel in der Zeit der Vollendung ein leidiger Trost*). Wenn er den Gedanken weiter ausführen will, dass sie ja durch Glauben in der göttlichen Macht vor Anfeindung und Verführung sicheren Schutz finden, muss er darauf hinweisen, dass sie thatsächlich schon gegenwärtig den Leiden gegenüber eine Stellung einnehmen, die ihnen das Festhalten an der πίστις ermöglicht. Im Indikativ praes. spricht sich das gute Zutrauen des Apostels zu den Lesern aus, dass sie, wie es bei Christen als selbstverständlich vorausgesetzt werden muss, durch etwaige Leiden sich die Freudigkeit ihrer Zukunftshoffnung nicht beeinträchtigen lassen werden. Bei futur. Deutung würde es ja darauf hinauskommen, dass ein gegen-

*) Und da wagt Usteri zu behaupten, dass der Eindruck des Matten stets an der präsentischen Fassung des ἀγαλλιᾶσθε haften bleibt. Das Urtheil trifft eher auf die futur. Fassung zu. Ich glaube auch, dass Usteri das Richtige gemeint, aber, wie oft, zu falschem Ausdruck gebracht hat. Denn wenn er zusammenfassend den Inhalt des Satzes dahin angiebt, dass die Gewissheit einer freudenreichen Zukunft über das Trübe der Gegenwart tröstet, so scheint er nicht zu fühlen, dass die eigentliche Hauptaussage des Satzes („tröstet") nach seiner Fassung gar nicht in V. 6 ausgesprochen ist. Da ist nach ihm vielmehr lediglich von der Zukunft und „ihrer dannzumaligen (!) Freude" die Rede. Aber nach jener Umschreibung hat Usteri selbst gefühlt, dass hier von der Bedeutung der freudigen Zukunftshoffnung für die Gegenwart gesprochen sein müsse. Uebrigens befindet sich Usteri in einem Irrthum, wenn er meint, wir gebrauchten in solchem Fall bei lebhafter Vergegenwärtigung auch das Präsens. Er versucht es mit dem Präsens, fügt aber vorsichtigerweise „dann, dannzumal, dannzumalig" bei, d. h. er bildet eine Umschreibung des Futurs.

wärtiges ἀγαλλιᾶσθαι von den Christen freilich nicht erwartet werden könne; die Gegenwart stehe vielmehr unter dem Zeichen der ποικίλοι πειρασμοί, durch welche die Christen selbstverständlich in Betrübniss versetzt werden müssten. Wie tief stände doch dann unser Verf. unter dem Verf. des Jakobusbriefes! Aber gerade das unleugbare Abhängigkeitsverhältniss zwischen V. 6. 7 und Jak 1 2. 3 bildet die beste Widerlegung jener Deutung, wobei es gleichgiltig ist, auf welcher Seite das Original zu suchen ist. Der Jak 1 2. 3 ausgesprochenen Aufforderung, die πειρασμοί für eitel Freude zu achten, entspricht hier die zuversichtliche Aussage, dass sie als Christen sich ihre Freude durch Trübsal nicht verkümmern lassen (V. 6), ja dass die Einsicht in den gottgewollten Zweck der Leiden ihren Jubel nur erhöhen könne (V. 7f.)*). — ἐν ᾧ muss nun neutrisch genommen werden, so dass es den Inhalt von V. 3 bis 5 zusammenfasst; es bringt aber, genau wie 4 4, nicht den Gegenstand zum Ausdruck, worüber sie sich freuen — dann käme in V. 6b die Rede ganz unerwartet auf die Leiden —, sondern den Grund und die Ursache ihrer auch im Leiden ununterbrochenen Freude: „auf Grund dessen sc. weil ihr diese festgegründete Heilshoffnung habt, seid ihr auch unter Trübsalen fröhlich“ (vgl. v. S.).

Ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς) λυπηθέντες ist gleichzeitig mit ἀγαλλιᾶσθε. Das Gegentheil behauptet v. S., weil „beide Stimmungen in demselben Moment sich ausschliessen“. Der Aor. sowie ὀλίγον und ἄρτι sollen nach ihm aber wenigstens markiren, dass durch das ἀγαλλιᾶσθε das λυπηθέντες unmittelbar, noch ehe die ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ. die σωτηρ. bringe, abgelöst werden solle. Der eigentliche Nerv des Gedankens, das „fröhlich i m Leiden“ (vgl. auch v. S.) geht dabei verloren. Wahre Christenfreude,

*) Gegen diese Auffassung weiss Huther nur zu sagen, dass sie der „dem Briefe eigenen Anschauungsweise widerspreche, nach welcher der Christ in der Gegenwart vielmehr zu leiden, als zu frohlocken und erst in der Zukunft die volle Freude zu erwarten habe“. Aber 3 14 nennt der Apostel seine Leser s e l i g u m i h r e s L e i d e n s w i l l e n und 4 13 giebt er ihnen die Anweisung, sich schon jetzt nicht nur trotz der Leiden, sondern gerade um der Leiden willen zu freuen, weil diese ihnen die Theilnahme an dem Jubel bei der ἀποκάλυψις Χριστοῦ verbürgen. — Die futurische Deutung wird von Luth., Wies., Hofm., Huth., Keil, Burg., Goeb., Ust., die präsentische von Calv., Jachm., Steig., De W., Steinm., Schott, Fromm., Weiss, Johnst. vertreten. Beck tritt den letzteren bei, lässt aber trotzdem ἐν ᾧ von ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ abhängen; er hilft sich über den scheinbaren Widerspruch hinweg durch die Uebersetzung: in welcher letzten Zeit (der herrlichen Zukunft) s c h o n i n n e r l i c h l e b e n d ihr euch gegenwärtig freuet.

welche sich auf die V. 3—5 geschilderten Thatsachen gründet, kann durch Leiden nicht unterbrochen noch getrübt werden: *ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες* (IIKor 6 10). Diese ganz gleichlautende Aussage zeigt uns, dass *λυπηθέντες* nicht eine die Christen beherrschende Stimmung beschreiben, sondern lediglich ein objektives Widerfahrniss derselben nennen will, dessen natürliche Folge allerdings gewöhnlich auch in einer entsprechenden Stimmung sich äussert. Dass es bei Christen umgekehrt ist*), darin liegt gerade die Pointe des Satzes. — *ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς* verbinden wir, wie es vorurtheilsfreie Leser stets thun werden, mit dem daneben stehenden Participium *λυπηθέντες*; wir fassen es als Grundbestimmung, nicht, wie es an sich möglich wäre, als Zeitbestimmung auf. Was für Trübsale mannigfaltigster Art der Verf. dabei im Auge hat, wird der Fortgang des Briefes zeigen. Hier sind sie nur allgemein angedeutet, weil gesagt werden soll, was für einen Werth alle Leiden, welcher Art sie auch sein mögen**), für den Christen haben. — *πειρασμοί* heissen die Leiden, weil sie am ehesten im Stande sind, die Christen im Glauben wankend zu machen. Nur deshalb werden die Christen durch Glauben für die Errettung bewahrt (V. 5), weil sie zu den Leiden die rechte Stellung einnehmen. — *ὀλίγον, ἄρτι, εἰ δέον*: drei Bestimmungen, die mit Bezug auf das *λυπηθέντες*, zu welchem sie gleichmässig gehören, augenscheinlich dieselbe Tendenz verfolgen. Dabei ist ohne Belang, ob *ὀλίγον* vom Masse oder von der Zeit (5 10) genommen wird, was sich endgiltig nicht entscheiden lassen wird. Sie enthalten insgesammt ein Trostmoment, welches den Lesern das richtige Urtheil über die Leiden und die richtige Stellung zu ihnen erleichtert. Was so geringfügig ist und so kurz andauert, kann ihre Freude nicht ernstlich gefährden. In *εἰ δέον* liegt zunächst etwas Hypothetisches. Der Verf. weiss offenbar nicht, in wie weitem Umfange und wie sehr die Gemeinden bereits zu leiden gehabt haben oder noch zu leiden haben. Wann und wo es aber eingetreten ist, muss es beurtheilt werden als etwas, was sein muss sc. nach göttlichem Rathschluss, der ihr Bestes im Auge hat (vgl. 3 17). Dieses *εἰ δέον* bahnt die Lösung des Räthsels an, welches immerhin

---

*) Melius experimento norunt fideles illos contrarios affectus simul consistere, quam verbis exprimi queat (Calv.).

**) Daher *ποικίλοις*, ein Wort, mit welchem der Verf. also gerade einem „liebevollen Eingehen auf ihre wirklichen Leiden“ (Ust.) aus dem Wege gehen will. Daher ist es auch nicht richtig, schon hier an die späteren Ausführungen des Briefes über die Schwierigkeiten in den verschiedenen socialen Stellungen (v. S.) zu erinnern.

in der behaupteten Gleichzeitigkeit von Freude und Trauer liegt, und welches durch den blossen Hinweis auf die kurze Dauer und Geringfügigkeit der Leiden nicht gelöst wurde. Aber eben deshalb fordert das *εἰ δέον* eine nähere Erläuterung. Diese folgt in der That in dem in V. 7 folgenden Zwecksatz, der also mit unserem Participialsatz aufs innigste zu verbinden ist. Gott hat sie durch *πειρασμοί* vorübergehend ja nur in Betrübniss versetzt, wenn und weil er damit die Absicht verband, dieselben zu ihrem Besten als Prüfungsmittel ihres Glaubens wirksam werden zu lassen. Und weil sie sich über jede Bewährung und Festigung ihres Glaubens, durch den allein sie ja in der Kraft Gottes für die Errettung bewahrt werden (V. 5), freuen müssen, deshalb ist es auch selbstverständlich, dass sie auf Grund des V. 3—5 dargelegten Thatbestandes sich freuen, auch wenn sie durch *ποικίλοι πειρασμοί*, die eben jenen Zweck und Erfolg in Bezug auf ihren Glauben haben, vorübergehend in Betrübniss versetzt sind. Ihre Freude kann dadurch keine Unterbrechung und Hemmung, sondern nur eine Steigerung erfahren *).

---

*) v. S. trennt in sehr unnatürlicher Weise *ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς* von *λυπηθέντες* ab und verbindet die Worte über das Zwischenliegende hinweg unmittelbar mit *ἀγαλλιᾶσθε*. Er ermöglicht sich diese Verbindung dadurch, dass er nach dem Vorgang von August., Calv., Steiger (vgl. Schott) *ἀγαλλιᾶσθε* als Imperativ fasst. So kommt in Parallele mit 4 12f. und Jak 1 2f. die bestimmte Aufforderung heraus, dass die Leser sich gerade wegen ihrer Leiden freuen sollen. Indessen die imperativische Fassung ist wegen der genauen Parallele in V. 8, der zu dieser Aussage zurückkehrt, wie V. 9 zu V. 5, völlig unmöglich. v. S. giebt merkwürdiger Weise auch in der Uebersetzung das *ἀγαλλιᾶτε* des V. 8 indikativisch wieder, bringt dann aber hinterher exegetische Bemerkungen, die ihn nur zu der Uebersetzung berechtigen würden: „vorausgesetzt, dass ihr ihn, solange ihr ihn nicht seht, liebt, und vorausgesetzt, dass ihr auf ihn hin euch freut". Zu diesen Bemerkungen ist er augenscheinlich veranlasst durch das Gefühl, dass sonst keinerlei Parallele zu dem Imperat. *ἀγαλλ.* in V. 6 herauskäme. Den Nachweis, dass diese zu V. 8 gemachten Bemerkungen nach allen Seiten hin unzutreffend sind, werden wir in der Ausl. der betr. Worte führen. Das *ἀγαλλιᾶτε* des V. 8 ist wie *ἀγαπᾶτε* Indic. praes.; der Rückschluss auf die vorliegende Aussage ergiebt sich von selbst. Im Uebrigen liesse sich wohl die Ermahnung begreifen, dass sie *ἐν πειρασμοῖς*, aber nicht, dass sie sich *ἐν ποικίλοις πειρ.* freuen sollen. Das Attribut fordert die Verbindung mit *λυπηθέντες*, welches doch auch v. S. aus jenen Worten ergänzen muss. — Auch die Anknüpfung des Zwecksatzes in V. 7 ist bei v. S.'s Auffassung in natürlicher Weise nicht herzustellen. v. S. sagt: „Der *ἵνα*-Satz begründet die überraschende Forderung mit der dadurch zu erzielenden Wirkung in der Zukunft". Darin liegt indirekt zugegeben, dass man eigentlich einen *ὅτι*-Satz erwarten müsste, was aus den Schlussbemerkungen v. S.'s zu V. 7 noch klarer wird: „das euch auferlegte *δοκίμιον τῆς πίστεως* (d. h. auch nach v. S. sachlich:

1 7*). *ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον κτλ. — εὑρεθῇ εἰς κτλ.*) Damit das Prüfungsmittel eures Glaubens werthvoller als das (Prüfungsmittel) des Goldes, das ja an sich vergänglich ist, durch Feuer aber in seiner Echtheit erprobt wird, erfunden werde, zu Lob und Ruhm und Ehre (sc. für euch) bei der Offenbarung Jesu Christi. *δοκίμιον* = *δοκιμεῖον* kommt im N. T. nur noch Jak. 1 2 vor in einer Stelle, die der unsern überhaupt parallel geht (im A. T. Ps 11 6, Prv 27 21). An allen Stellen heisst es „Prüfungsmittel“**), wie überhaupt überall, wo es sich findet,

---

die Leiden), indem es euch *εἰς ἔπαινον* u. s. w. führt, schafft euch die *κληρον. ἄφθ.*, und eben darum seid fröhlich in den Versuchungen“. Das würde der Verf. nimmermehr in einen Zwecksatz gefasst haben: „seid fröhlich in den Versuchungen, damit sie euch Heil schaffen“. In diesem Satze wird ja nicht das *ἀγαλλ.* durch Hinweis auf die beabsichtigten Folgen der Leiden begründet, sondern umgekehrt, die Wirkung der Leiden wird von dem *ἀγαλλιᾶσθαι* abhängig gemacht — ein Gedanke, den der Verf. sicher nicht hat zum Ausdruck bringen wollen. — Das Bedenklichste aber an der Auffassung v. S.'s ist die dadurch nothwendig gemachte Deutung der dazwischen liegenden Worte *ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες*. Nicht blos *εἰ δέον*, sondern der ganze Satz enthält dann einen Tadel, den v. S. selbst so formulirt: „wenn ihr nicht anders könnt nach eurer Schwachheit, nun denn einen Augenblick (sc. seid noch betrübt!); aber dann auf Grund der dargelegten Position, rafft euch auf und freut euch!“ Welch ein rührendes Zugeständniss vom Verf., welche zarte Rücksichtnahme auf ihre menschliche Schwachheit! Wie reimt sich das mit der gesteigerten Aussage in V. 8. 9? Wo bleibt dann die genaue Parallele zu 4 12f.? Und welch einen Missklang bringen doch diese Worte dann in den jubelnd zuversichtlichen Ton des ganzen Abschnitts!

*) Für *δοκίμιον* wollen WH *δόκιμον* lesen auf zwei unbedeutende Minuskeln hin. Das Interesse, welches sie dabei haben, wird durch richtige Exegese der Stelle und durch Vergleichung mit der Vorlage im Jacobusbrief paralysirt. Statt *τιμὴν καὶ δόξαν* (Rcpt. nach KLP) ist mit Lachm., Ti., WH., Treg., *δόξαν καὶ τιμήν* zu lesen (ℵABC).

**) Die Jacobusstelle macht es unmöglich, *δοκίμιον* als „die durch Prüfung bewirkte Bewährtheit“ zu nehmen, weil dort dann „der wunderliche, den paulinischen Satz Röm 5 4 geradezu umkehrende Gedanke entstehen würde, dass die Bewährtheit Ausdauer bewirkt, während vielmehr die Ausdauer zur Bewährung führen muss“ (Beyschl.). Die Bedeutung exploratio, probatio, Prüfung im activen Sinne, für welche Beyschl. dort mit den meisten Auslegern plaidirt, passt wiederum an unserer Stelle nicht. Denn selbst wenn man berechtigt wäre, *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* gleich zu setzen einem *πίστις δοκιμαζομένη* (Brückn., vgl. Wiesing.), so bliebe immer unverständlich, wie von dem gegenwärtig fortdauernden Act der Prüfung (den der Glaube an sich erfährt) ein Prädicat ausgesagt werden könnte, welches doch nur als Resultat der Prüfung genannt werden dürfte. So drängt dieser Mittelweg immer wieder zu der Erklärung hin, wonach es „Bewährtheit“ heissen soll, was, wie angemerkt, wegen Jak 1 3 un-

auch in der Profangräcität*). Unter diesen Umständen gebietet die sprachliche Gewissenhaftigkeit bei der allein beweisbaren Bedeutung „Prüfungsmittel, Bewährungsmittel" stehen zu bleiben (vgl. Beck, v. S.). Diese Bedeutung ist aber auch durch den Zusammenhang hier wie Jak 1 3 gefordert. Denn sowohl bei der Aufforderung, *πειρασμοί* für eitel Freude zu halten, als bei der ihnen auf den Kopf zu gemachten Aussage, dass sie selbstverständlich als Christen sich auch als *λυπηθέντες ἐν πειρασμοῖς* freuen, ist der Verf. eine nähere Erklärung über die Bedeutung der *πειρασμοί* schuldig, m. a.W. das Subjekt der folgenden Aussage muss sachlich die *πειρασμοί* wiederaufnehmen, was nur der Fall ist, wenn *δοκίμιον* in seiner lexikalisch allein nachweisbaren Bedeutung belassen wird. Dabei ist zu beachten, dass man sich, wenn man dies für die eine der beiden Stellen zugiebt, auch implicite für die andere in gleicher Weise bereits entschieden hat (vgl. Scharfe 75). — *πολυτιμότερον — εὑρεθῇ.*) Bei unserer Deutung des *δοκίμιον* gehört *πολυτιμότερον* eng mit *εὑρεθῇ* zusammen, weil die Aussage über die Bedeutung der Leiden als Prüfungsmittel die Hauptaussage des Zwecksatzes bilden muss (anders v. S. entsprechend seiner von uns zurückgewiesenen Auffassung von

---

zulässig ist. Bei der Uebersetzung „der bewährte Glaube" könnte man im Folgenden entweder, ohne Compar. compend. anzunehmen (vgl. Weiss), den erprobten Glauben mit dem Kostbarsten, was es auf Erden giebt, verglichen sein lassen. Aber in diesem Falle wäre nicht zu begreifen, warum der Verf. das Gold charakterisirt als *ἀπολλύμενον*: damit würde er das Gegentheil von seiner Absicht erreicht haben. Oder es könnte der erprobte Glaube mit dem zwar an sich vergänglichen aber mit Feuer erprobten Gold verglichen gedacht werden. Jedoch dann erwartet man an zweiter Stelle das part. perf. statt des praes. *δοκιμαζομένου*. Das Letztere hat seine Geltung, auch wenn man eine abgekürzte Vergleichung bei obiger Uebersetzung annimmt. — Die Erklärung von Schott und Hofm., welche den Gedanken einer allmähligen Läuterung des Glaubens eintragen, erledigt sich damit, dass *δοκίμιον* nicht, wie von ihnen angenommen werden muss, Adjectivum ist (vgl. Win. 220), sondern reines Substantivum = *δοκιμεῖον*. Ebensowenig ist der Behauptung Cremers (s. v. *δοκίμιον*) zuzustimmen, „dass das Prüfungsmittel nicht nur der Prüfstein an und für sich ist, sondern auch die von dem Metall auf ihm zurückgelassene Spur, daher *τὸ δοκίμιον τ. πίστ.* das was herauskommt aus der Berührung der *πίστις* mit den *πειρασμοῖς*". Dagegen ist mit Huth. zu bemerken, dass bei dem Bilde nicht an einen Prüfstein, sondern an ein Prüfungsfeuer gedacht ist (vgl. Beyschl. zu Jak 1 3.)

*) Auch die von Ust. angeführte Stelle bei Herodian: *δοκίμιον δὲ τῶν στρατιωτῶν κάματος* ist zu übersetzen: Anstrengung ist das Mittel, wodurch die Soldaten auf die Probe gestellt werden. Ebenso: *γλῶσσα γεύσεως δοκίμιον*: die Zunge ist das Mittel, mit welchem man den Geschmack prüft.

V. 6) und nicht in eine Apposition rücken darf, wobei das Verbum, welches dann eng mit εἰς ἔπαινον etc. zu verbinden wäre, einen über die Gegenwart weit hinausreichenden Erfolg des Leidens nennen würde, der aber eben so wenig Bedeutung hätte für die gegenwärtige Stellungnahme der Christen zu den Leidenserfahrungen, wie etwa der Hinweis auf ihre zukünftige Freude bei der falschen futurischen Auslegung des ἀγαλλιᾶσθε *).

Der Genitiv χρυσίου kann in keinem Falle unmittelbar mit dem Comparativ verbunden werden, wenn man τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς π. nicht geradezu übersetzt: „der bewährte Glaube" (s. ob. Anm.), weil weder die Bewährung des Glaubens, noch die Bewährtheit des Glaubens dem Golde selbst an Werth verglichen werden kann. Auch jene Ausleger müssen also, wie Hofmann mit Recht anerkennt, eine abgekürzte Vergleichung annehmen, also χρυσίου gleich ἢ τὸ δοκίμιον χρυσίου setzen, was übrigens gut griechisch ist. Für die Gewinnung des Vergleichungspunktes ist es von Bedeutung, dass das Gold hier ebenso wenig wie 1 18 als kostbares oder gar kostbarstes Metall in Betracht kommt. 1 18 sind Gold und Silber nur genannt als die Metalle, aus denen die gangbaren Münzen geprägt werden, mit denen man Zahlungen leisten kann. Im Uebrigen wird es auch da als φθαρτόν charakterisirt, trotzdem es sich dort um erprobtes Gold handelt, wie es hier durch τοῦ ἀπολλυμένου (bem. das artikulirte Partic. nach dem artikellosen Substant.) als zum Wesen des Goldes gehörig bezeichnet wird, dass es ἀπολλύμενον ist. An diesem vergänglichen Wesen des Goldes wird natürlich auch durch die Feuerprobe nichts geändert. Also weder in der Kostbarkeit des Goldes an sich noch in der Kostbarkeit des erprobten Goldes kann der Werth liegen, dem der Werth des δοκίμιον τῆς πίστεως überlegen ist. Relativ werthvoll ist offenbar nur das δοκιμάζεσθαι. Auf diesem Vorgang liegt der eigentliche Ton, sonst würde dieser ganze Zusatz überflüssig sein. Durch Feuer erst (bem. die Voranstellung der Worte) wird es als Gold erkannt und gelangt als solches zur Anerkennung; gäbe es nicht das Feuer als Prüfungsmittel des Goldes, dann käme das vergängliche Gold überhaupt nicht zu Ehren. In der That wird also in unserm Satze das Prüfungsmittel des Glaubens, d. h. die πειρασμοί, mit dem Prüfungsmittel des Goldes, d. h. dem Feuer, verglichen. Danach würden wir zu-

*) Bei andersartiger Auslegung des δοκίμιον verbinden es die meisten (vgl. Steig., Brückn., Huth. u. A.) mit εὑρεθῇ; als Apposition nehmen es Pott, Steinm., Wiesing, Schott, Keil, Ust., v. S., Johnst.; Hofm. nimmt εὑρεθῇ ganz absolut: „damit euer Glaube sich vorfinde".

nächst die Aussage erwarten: die πειρασμοί sind als Prüfungsmittel des Glaubens ebenso werthvoll sc. für den Glauben, wie das Feuer als Prüfungsmittel des Goldes sc. für das Gold. Auch der Glaube wird als das, was er ist, erkannt in den πειρασμοί und er findet daraufhin Anerkennung, von der ja auch thatsächlich geredet wird in εἰς ἔπαινον u. s. w. Der Verf. hat jedoch komparativisch gesagt: die Leiden sind werthvoller für den Glauben, als das Feuer für das Gold. Nun ist klar, dass formell Leiden und Feuer verhältnissmässig die gleichwerthige Bedeutung haben für Glauben und Gold. Der höhere Werth kann dem einen im Vergleich zum andern nur beigelegt werden, weil es im Stande ist, einem seinem Wesen nach werthvolleren Gegenstande zur Anerkennung seines Werthes zu verhelfen: eine ganz natürliche und berechtigte Betrachtungsweise*). Darum auch die ausdrückliche Hinzufügung des Attributs τοῦ ἀπολλυμένου, das für das Gold unter allen Umständen, nach des Verf. Meinung also auch für das erprobte Gold (V. 18), charakteristisch ist. Dem gegenüber hat die πίστις hier, das Blut Christi dort, einen unvergänglichen Werth.

εὑρεθῇ „erfunden werde, sich darstelle, sich ergebe" nämlich für das Urtheil. Darauf kam es ja an, zu einer richtigen Werthbeurtheilung der Leiden anzuleiten, die nur dazu dienen können, ihren Glauben als solchen zu erweisen. Darum sind vielleicht bereits nach Gottes Fügung (εἰ δέον) Leiden über sie gekommen, oder werden noch eintreten, damit sie als etwas Werthvolles sich ergeben, d. h. damit darin ihr Glaube, so ist es göttliche Absicht, sich in dem unvergänglichen Werthe erweise, von welchem in V. 5 gesprochen war. So ergiebt sich ein einheitlicher Gedanke für V. 6. 7 im Anschluss an V. 5. Der Begriff der πίστις bildet das Verbindungsglied. Weil die πίστις bei der Erlangung der σωτηρία eine so hervorragende Rolle spielt, so kann ihre Freude über den V. 3—5 dargestellten Thatbestand nicht durch etwaige Leiden unterbrochen oder beeinträchtigt wer-

*) Wir würden ebenso einem Medium, welches uns ermöglicht, in einem Erze Gold zu erkennen, schon an sich höheren Werth beimessen, als einem andern, welches dazu dient, uns in einem Kupfererz Kupfer erkennen zu lassen, obwohl der verhältnissmässige Werth derselben, formell beurtheilt, derselbe ist. Dass der Apostel somit durch den Comparativ veranlasst wurde, den Gedanken einzumischen, dass dem Glauben an und für sich bereits höherer Werth zukomme, als dem Golde, das hat die Ausleger bestimmt, in dieser Vergleichung den Hauptgedanken des ganzen Satzes zu sehen. Darin liegt die Genesis der lexikalisch unberechtigten Umdeutung des δοκίμιον.

den, weil die Leiden ja nur den Glauben in seiner Herrlichkeit erweisen, so dass dadurch die Heilsgewissheit nur noch gestärkt und die darauf gegründete Freude nur noch erhöht werden kann. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn im folgenden Verse von einer gesteigerten Freude die Rede ist. —

εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν). Diese Worte gehören nicht als Prädicat zu *εὑρεθῇ* (Ust., v. S. u. a.; auch Beck, trotzdem er *πολυτιμότερον* eng mit *εὑρεθῇ* verbindet) sondern zum ganzen Satze: was euch gereichen wird u. s. w. (vgl. Brückn.). Durch *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χρ.*, was nur diese Bestimmungen mit *εἰς* rein zeitlich fixirt, werden wir von der Gegenwart, für welche die Leiden in Beziehung auf die Leser bereits ihre hohe Bedeutung haben, in den Zeitpunkt versetzt, wo Christus aus seiner Unsichtbarkeit und überweltlichen Verborgenheit hervortreten, und als Richter in der definitiven Beurtheilung ihres Verhaltens zu den Leiden es an der lobenden Anerkennung nicht fehlen lassen wird. — *δόξα* kann hier zwischen *ἔπαινος* und *τιμή* nicht „die Zutheilung des Besitzes der Herrlichkeit" (Wiesing., ähnl. Keil), noch weniger „die Herrlichkeitsgestalt" (Schott) bedeuten, sondern ist, wie im klass. Griech., = „Ruhm" (so die meisten Ausl.). — *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χρ.* ist also ganz eng mit den letzten Worten zu verbinden.

Auffällig ist nur, dass für die *πειρασμοί* der Ausdruck *δοκίμιον τῆς πίστεως* eingesetzt wird, ohne dass erst die Berechtigung dazu nachgewiesen wird. Ebenso Jak 1 3. Immerhin ist das Auftreten des Ausdrucks bei Jakobus nicht so überraschend, wie hier. Also wahrscheinlich hat Jakobus erstmalig den Ausdruck geprägt und unser Brief hat ihn von ihm übernommen, — wie ja überhaupt unsere Stelle sich als eine Erweiterung und Umschreibung der Jakobusstelle austhut. — Die von uns gegebene Deutung hat v. S im Grossen und Ganzen acceptirt, ohne freilich unsern Commentar namhaft zu machen, in welchem diese Fassung von *δοκίμιον* erstmalig in extenso begründet wurde (vgl. nur etwa noch Steinm. und neuerdings auch den Comm. von Beck, welcher jedoch die Annahme einer compar. compend. ablehnt).

1 8 *). Im Anschluss an das letzte Wort des vorigen Verses

*) Der Lesart *ἰδόντες* (Lachm., Ti., WH., Treg. nach ℵBC syr. aeth.) ist der Vorzug einzuräumen vor *εἰδότες* (Rcpt. nach AKLP copt. Theoph. Clem.), da eine Conformation nach dem Folgenden nicht in der Art unserer ältesten Codd. liegt. Treg. am Rande, WH.txt lesen *ἀγαλλιᾶτε*, da *ἀγαλλιᾶσθε* der Confirmation nach V. 5 verdächtig sei. Weiss erklärt dagegen nach BC *ἀγαλλιᾶσθε* für ursprünglich; der mediale Gebrauch des Verbums sei durch V. 5 und 4 13 sichergestellt;

führt der Apostel kettenartig die Rede weiter fort, aber mit der unverkennbaren Absicht, die Gedanken von der Zukunft wieder auf die Gegenwart und damit auf den Ausgangspunkt des zweiten Gedankenkreises (V. 6) zurückzulenken, um endlich in V. 9 zu der Aussage von V. 5 zurückzukehren, so dass damit des Apostels Absicht klar wird, die Aussagen des ersten Gedankenkreises aufrecht zu erhalten auch angesichts der Thatsache des Leidens, die jenen Ausführungen zuwiderzulaufen schien*). — Der Fortschritt der Aussagen ist durch den Wechsel in Tempus und Negation markirt. —

ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε). Die objektive Negation οὐ wird im N. T. bei Participien sehr selten angewandt; bei präsent. Partic. zumal steht durchgängig μή, bei aoristischen wenigstens sehr häufig, und zwar auch da, wo in der klass. Gräc. die objekt. Neg. gesetzt zu werden pflegt. An unserer Stelle vollends, wo der Verf. unmittelbar darauf mit der Neg. wechselt, soll offenbar mit οὐ die objektive historische Thatsache als solche festgestellt werden, dass die Leser den Herrn nicht persönlich gesehen haben, und dass die Liebe zu ihm sich nicht auf persönliche Bekanntschaft gründet**). Die Aussage

---

ἀγαλλιᾶτε sei eine mechanische Conformation nach dem eben vorangegangenen ἀγαπᾶτε.

*) Ganz anders construirt v. S. hier den Gedankenfortschritt: die Relativsätze sollen „die seelische Verfassung, bei welcher das V. 6. 7 Ausgeführte zutrifft", schildern. Dazu fühlt er sich bewogen durch die auch von uns zugestandene Parallele des ἀγαλλιᾶτε mit ἀγαλλιᾶσθε in V. 6, welches er imparativisch gefasst hatte. Darum müssen sich die Aussagen unseres Verses auch eine Art imperativische Deutung gefallen lassen, obwohl das bei der relativischen Anknüpfung bedenklich ist. v. S. giebt zu V. 8a wörtlich folgende Erläuterung: „Was V. 7 für die ἀποκάλυψις in Aussicht stellt, bezw. die Bedingung dafür, die Bewährung des Glaubens, wird sich erfüllen, wenn sie jetzt, solange die ἀποκάλ. noch nicht eingetroffen ist, solange sie ihn nicht sehen, ihn, der dann erscheinen wird, lieben". Danach müsste es an Stelle der von ihm gegebenen Uebersetzung lauten: „welchen ihr (freilich) lieben müsst", oder „vorausgesetzt, dass ihr ihn liebt, solange ihr ihn nicht seht". Diese an sich äusserst gewundene Erklärung wird absolut unmöglich gemacht durch das οὐκ ἰδόντες, welches v. S. mit dem folgenden ἄρτι μὴ ὁρῶντες völlig gleichzustellen scheint; wenigstens behauptet er, beide Partic. blickten gleichmässig auf ἀποκάλυψις (als ob οὔπω ἰδόντες da stände!) und es entstände eine leere Tautologie, wenn man Christum als Objekt zu beiden Partic. ansähe, wobei v. S. weder den Unterschied der Negation, noch den des Tempus beachtet.

**) Weiss, Ust., Johnst. u. a. machen mit Recht darauf aufmerksam, die Aussage mache den bestimmten Eindruck, als ob der Verf. in diesem Punkte in günstigerer Lage war als die Leser (vgl. Scharfe 134f.). Diese Vermuthung drängt sich uns um so mehr auf, als wenige Verse später in offenbarer Anspielung an das Pfingstereigniss betont wird, dass

selbst spricht unmissverständlich von der Gegenwart und bereitet die Aussage des folgenden Relativsatzes vor. Es liegt ein Moment der Freude darin verborgen, dass sie bereits jetzt in einem so lebendigen persönlichen Liebesverhältniss zu Christo stehen*). —

εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶτε (ᾶσθε) κτλ.) Bei der Verbindung des *εἰς ὅν* mit dem Hauptverbum (Fronm., v. S., Beck, Goeb.) müssten die dazwischenliegenden Participien absolut gefasst werden; etwa im Sinne von Joh 20 29, d. h. man dürfte an kein bestimmtes Objekt, also auch nicht an Christus als Objekt dabei denken. Aber eben das ist unmöglich nach dem *ὃν οὐκ ἰδόντες*. Vielmehr liegt gerade darin der Fortschritt der Rede, dass sie auch gegenwärtig (*ἄρτι*) in der Lage sind, Christum nicht zu sehen. Deshalb ist es auch viel wahrscheinlicher, dass *ἄρτι* in gewissem Gegensatz zu der Vergangenheit *οὐκ ἰδόντες* steht, als dass es sich an *ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ.* orientirt. Ist aber für *μὴ ὁρῶντες* auf jeden Fall Christus Objekt, so sicher auch für *πιστεύοντες*. Da nun die Construktion mit *εἰς* für *πιστεύειν* in demselben Masse üblich ist, wie für *ἀγαλλιᾶν* ungewöhnlich, so wird kein griechisch redender Leser des Briefes *εἰς ὅν* über *πιστεύοντες* hinweg noch für die Verbindung mit *ἀγαλλιᾶτε* übrig behalten haben. Eine Inkorrectheit bleibt dabei allerdings zurück**). Der Verf. wollte augenscheinlich zunächst einen dem ersten Relativsatz völlig parallelen Satz bilden, wie ja auch dem *ἀγαπᾶτε* nicht das *ἀγαλλιᾶτε*, sondern das *πιστεύοντες* sachlich genau entspricht. Anstatt nun aber regelrecht zu sagen: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύετε καὶ* u. s. w. bildet er jenen inkorrecten Gegen-

---

erst durch die Boten vom Pfingstfest her die Leser Kunde von Christo erhalten hätten. Holtzm. hat früher wenigstens auch den durchaus richtigen Eindruck gehabt, der Verf. wolle nach dieser Stelle als einer, der den Herrn gesehen habe, gelten. Jedenfalls erklärt sich die Wendung am natürlichsten als der unwillkürliche Ausdruck eines Solchen, der ihn gesehen hat (cf. Beyschl. bibl. Theol. I 371).

*) v. S. macht hierzu die Bemerkung, hier erscheine zum ersten Mal in der Briefliteratur des N. T. die Liebe zu Christus als ein bewahrendes Moment. Aber Eph 3 19, Jak 1 12 sind schlecht gewählte Parallelen, da es sich in der ersten Stelle um die Liebe Christi zu uns, in der andern um die Liebe zu Gott handelt. Auch IITim 4 8 nennt als Objekt doch viel specieller die Wiederkunft Christi, so dass da eher eine Parallele zu dem *ἀγαλλιᾶν εἰς Χριστόν* herauskäme, wovon nach der Auslegung v. S.'s im Folgenden die Rede sein soll.

**) Aber dieser „sprachlichen Ungeschicklichkeit" (v. S.) entspricht dort die ungriechische Verbindung *ἀγαλλιᾶν εἴς τινα*, und den Vorwurf der Tautologie im Verhältniss zu dem obigen *οὐκ ἰδόντες* haben wir bereits zurückgewiesen.

satz der beiden Participien, die nur grammatisch, nicht aber sachlich coordinirt sind, um sofort den Hauptbegriff nennen zu können, mit welchem er die Aussage des V. 6 wiederaufnehmen wollte. Da die Participien durch ἄρτι ausdrücklich in die Gegenwart gerückt werden, so kann die durch sie begründete Freude natürlich auch nur ihre gegenwärtige Freude sein. Weil sie gegenwärtig ihr Vertrauen auf Christum setzen, das um so bedeutungsvoller und energischer ist, je weniger es ihnen vergönnt ist, ihn zu sehen, darum sind sie schon gegenwärtig von freudigem Jubel erfüllt, weil sie in diesem Vertrauen die vollkommene Gewissheit ihrer einstigen Errettung besitzen (de W., Brückn., Weiss, Schott, Johnst.). So allein ergiebt sich auch die sprachlich geforderte Parallele zu ἀγαπᾶτε*). —

Das ist der grossartigste Gedanke unseres Briefes, dass unsere Freude durch die πειρασμοί nicht aufgehoben, sondern nur gesteigert werden könne, weil in den Leiden die Festigkeit des Vertrauens wächst**). Das ist der Grund, warum der Verf. sich nicht mit dem blossen ἀγαλλιᾶσθε von V. 6, was schon an sich „gesteigerte Freude, Jubel" bezeichnet, genügen lässt, sondern die Ueberschwänglichkeit der Freude hervorzuheben bemüht ist durch die hinzugefügten Dative χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, die deshalb auch nicht als übertriebener Ausdruck für den gegenwärtigen Jubel beanstandet werden dürfen. — ἀνεκλάλητος ἁ. λ., „unaussprechlich", eine Freude, die wir mit unseren

*) v. S. macht einen sehr spinösen Unterschied zwischen ἀγαλλιᾶσθε in V. 6 und ἀγαλλιᾶτε hier: „das Medium malt die Freude als eine in sich geschlossene Stimmung gegenüber den πειρασμοί, während hier das ἀγαλλιᾶν im Hinblick auf ein Ziel, also als ein freudiger Akt, gedacht ist". Wir wollen über die Begründung dieser feinen Unterscheidung um so weniger rechten, als die Lesart höchst zweifelhaft ist, und ebensogut eine Conformation nach ἀγαπᾶτε wie nach ἀγαλλιᾶσθε angenommen werden kann. Wenig ermuthigend ist jedenfalls die Beobachtung, dass an der einzigen Stelle, wo die aktive Form im N. T. ohne mediale Variante vorkommt (Luk 1 47) nach den obigen Definitionen besser das Medium stände, und dass umgekehrt an der genau der unsrigen parallel laufenden Stelle 4 13 das Medium thatsächlich gesetzt ist. — Goebel übersetzt: „über welchen (sc. in seiner Wiederkunft) ihr frohlocket"; die Constr. mit εἰς wird von ihm gar nicht erklärt, und überdies geht ihm die Parallele mit dem vorangehenden ὃν οὐκ ἰδ. völlig verloren. Denn ὅν bestimmt er nicht in gleicher Weise wie εἰς ὅν aus ἐν ἀποκ. Ἰ. Χρ.

**) Dieses grossartigsten Gedankens wird der Brief wiederum von Huth. beraubt mit der Erklärung, dass es zur Eigenthümlichkeit des Briefes gehöre, den gegenwärtigen Zustand der Christen als leidensvollen darzustellen, der sich erst mit der ἀποκάλυψις des Herrn in den der Freude umwandeln werde (s. zu V. 6 und vgl. dageg. 3 14, 4 13).

gegebenen Organen gar nicht zum Ausdruck bringen können. Wäre die zukünftige Freude gemeint, dann könnte sie kaum so genannt werden, weil wir dann mit neuen Zungen unserer Freude den gebührenden Ausdruck werden geben können. — Durch *δεδοξασμένῃ* wird diese jubelnde Freude, die uns schon gegenwärtig erfüllt, „als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit verklärt ist, in welcher diese also gleichsam anticipirt ist“ (Weiss, bibl. Theol. § 51, c.). Dieser Hinweis auf die *χαρὰ δεδοξασμένη* gerade in diesem Zusammenhange mit den eben erwähnten Leiden liegt durchaus in dem Rahmen der Anschauungen unseres Briefes, welcher die Christen schon gegenwärtig „selig“ nennt um ihres Leidens willen 3 14, und welcher 4 13.14 hervorhebt, dass gerade um des Leidens willen die Leser sich freuen sollen, weil deshalb *τὸ τῆς δόξης πνεῦμα* schon gegenwärtig auf ihnen ausruht, der Geist der Herrlichkeit Gottes und Christi, an welcher sie einst bei der Wiederkunft Christi theilnehmen werden (vgl. Weiss, Schott)*). — Warum ein Strahl der zukünftigen Herrlichkeit schon jetzt ihr Leben trotz der Leiden verklären kann, sagt V. 9.

1 9**). *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν*) als solche, welche (gewiss) davontragen das Ende des Glaubens, die Errettung der Seelen. — *κομιζόμενοι* ist gleichsam adjectivisch gebraucht zur Charakteristik der Christen. Sie stehen schon gegenwärtig im Begriff, das zukünftige Heil davonzutragen, eine Anschauung, wie sie aufs beste zu den Ausführungen von V. 8 passt, ein kühner, die Zukunft anticipirender Ausdruck, wie wir ihn vom Apostel der Hoffnung erwarten (vgl. eine ganz ähnliche Verwendung des Partic. V. 13: *τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ.*; Hbr 12 28: *παραλαμβάνοντες*). Es ist eine Begründung des *ἀγαλλ.* in V. 8; und kehrte V. 8 zu V. 6 zurück, so muss selbstverständlich unsere Aussage V. 5

*) v. S. macht die merkwürdige Beobachtung, dass die in den beiden Attributen geschilderte Art der Freude den beiden Participien des letzten Relativsatzes genau entspreche; sie spreche sich nicht aus, weil sie nicht sehe (!), aber sie sei trotz dessen jetzt schon mit Herrlichkeit versehen, weil sie glaube.

**) Ich bin geneigt *ὑμῶν* mit WHtxt Weiss nach B. Clem. Or. auszulassen gegen die übrigen Textkritiker, die allerdings ℵACKLP für sich haben. Es lag gewiss viel näher, dass durch Abschreiber die Applikation des allgemein gehaltenen Ausdrucks auf die Leser vollzogen wurde (vgl. Weiss) als dass *ὑμῶν* von Abschreibern gestrichen sei, um den Schein zu vermeiden, als ob nur der Glaube der Leser solch *τέλος* habe (v. S.). Nach diesem Princip hätten sie in den neutestamentlichen Briefen viel Gelegenheit zu Aenderungen gehabt, die sie ungenutzt gelassen haben.

wiederaufnehmen, aus welcher V. 6 gefolgert war. Ihre jubelnde Freude, die sich auf das πιστεύειν gründete, ist berechtigt, weil sie das Ziel eben dieses in V. 8 genannten πιστεύειν (daher τῆς πίστεως hier nothwendig ohne ὑμῶν) so sicher erreichen werden, dass man sie schon gegenwärtig als κομιζόμενοι u. s. w. charakterisiren kann. Die Gewissheit der Erreichung dieses Zieles wird hier sicher mit besonderem Blick auf ihre Leiden und deren Erfolg (V. 7) hervorgehoben. So hat der Verf. seine Absicht erreicht, die Aussagen des V. 6 im Blick auf die Leiden der Leser aufrecht zu erhalten, ja in gewissem Sinne zu steigern. — κομίζεσθαι (vgl. 5 4, IIPt 2 13, IIKor 5 10, Eph 6 8, Kol 3 25, Hbr 10 36. 11 39) ist überall das „Davontragen" von etwas, was man durch ein bestimmtes Verhalten verdient hat. — τέλος ist also das Endergebniss, das Ziel, worauf der Glaube mit seinem ganzen Streben gerichtet war. Man kann es wohl den Lohn des Verhaltens nennen, nur muss man nicht ausser Acht lassen, dass der Lohn auf der Linie des Strebens liegt, dass er gedacht ist als das göttlich verordnete Ziel und Ergebniss des menschlichen Strebens und Verhaltens (vgl. Beck), eine Vorstellung, die an den Lohnbegriff in der Lehre Jesu erinnert. Dass bei solcher Aussage ein anderer Glaubensbegriff zu Grunde liegen muss, als der paulinische, ist klar. Wenn die endliche Heilsvollendung als Ziel des Glaubens erscheint, dann ist πίστις das zuversichtliche Vertrauen auf eben diese Heilsvollendung, die der Apostel hier mit Wiederaufnahme des Gedankens von V. 5 von der negativen Seite her (wegen des Zusammenhanges mit den Leiden, s. V. 5) bezeichnet als σωτηρίαν ψυχῶν, eine Ausdrucksweise, wie sie nicht erwartet werden dürfte von einem, der seine Sprache an paulinischer Redeweise gebildet hätte, die vielmehr an die in den Synoptikern gangbare Vorstellung erinnert (Mk 8 35; vgl. auch Jak 1 21), dass die ψυχή „die Trägerin des höheren Lebens" (Weiss) ist, und dass sie in Frage kommt, wo es sich um definitive Errettung oder definitives Verderben handelt*).

1 10-12. Wie aus dem Tone, den der Verfasser namentlich

*) Bei v. S. ist auch in diesem Verse eine eigenthümliche Differenz zwischen Uebersetzung und Auslegung zu constatiren. Er übersetzt: „weil ihr davontragt das Ende eures Glaubens u. s. w.". Und dazu vgl. die exeget. Bem.: die sich freuen, sind κομιζόμενοι, solche, die jetzt schon in sich tragen τὸ τέλος τῆς πιστ. Diese Deutung findet in der durchgängigen Verwendung des Verbums keinerlei Unterstützung. — ψυχῶν, meint v. S., dürfe man nicht im Sinne der Synoptiker fassen (als das „Leben" in höherem Sinn), weil dafür der Sing. ψυχή stehe. Der Plural steht hier doch offenbar, weil die Leser in der Mehrzahl angeredet sind.

am Schlusse von V. 12 anschlägt, klar wird, ist der eine Hauptzweck dieses Abschnittes, die Herrlichkeit der in Rede stehenden σωτηρία hervorzuheben, die schon ein Gegenstand des höchsten Interesses für die alttestamentlichen Propheten gewesen sei, da sie ja, wie bekannt, sich sinnend und grübelnd damit beschäftigt hätten, die Zeit, wo die σωτηρία auf Grund der Leiden und der Verherrlichung Christi sich verwirklichen sollte, zu erforschen und die Art dieser Vollendungszeit zu bestimmen. Damit verbindet sich als zweiter leitender Gedanke, der dem Verf. in dem grösseren Zusammenhange mit den vorangehenden Ausführungen am bedeutsamsten war, eine Vergleichung der Situation der Leser (vgl. 10—12; bem. das wiederkehrende ὑμῖν — ὑμῖν — ὑμᾶς) mit der Lage der Propheten, „aus der zur Genüge erhellt, wie sehr sie trotz aller Aehnlichkeit derselben vor jenen bevorzugt sind", da „das, was für die Propheten noch ganz zukünftig war, den Lesern bereits durch das Evangelium als eingetreten verkündet wird" (Weiss). Darin liegt zugleich für die Leser die Gewähr, dass sie dereinst gewiss auch an der vollen Herrlichkeit Antheil haben werden, wie bereits ein Theil der prophet. Voraussagungen an ihnen in Erfüllung gegangen ist.

1 10*). περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται) in Betreff welcher Errettung Männer, wie die Propheten es waren, nachgeforscht und nachgespürt haben. „Die Wiederholung des Subst. deutet an, dass ein Neues beginnt, das über diese ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (V. 5) zu offenbarende Errettung ausgesagt werden soll" (Weiss). Der Apostel meint nun nicht etwa, dass die Propheten nach dieser Errettung geforscht hätten (Luther), sondern in Betreff dieser Errettung**), die ihnen als solche bekannt war, haben sie eifrige Forschungen angestellt; worauf diese sich richteten, sagt V. 11. — Die beiden durch ἐκ verstärkten synonymen Verben drücken das eifrige, unablässige Forschen aus, was durch die absolute Stellung der Verben, die durch ἐραυνῶντες V. 11 wieder aufgenommen werden, noch mehr hervorgehoben wird***). Ein

) Sämmtl. neueren Textkrit. lesen (nach ℵAB resp. ℵB*) ἐξηραύνησαν und ἐραυνῶντες statt ἐξηρεύνησαν etc.; vgl. dazu Gregory, Prolegom. 81.

**) Bei der engen Verbindung mit V. 9 ist es unmöglich, σωτηρία hier anders zu fassen, als dort, oder den Begriff für diesen Vers zu erweitern (gegen Wiesing., Schott).

***) Dagegen würde sicher zuviel in die Worte eingetragen, wenn man mit Steiger das ἐκ dahin premiren wollte, dass die Propheten die rechte Zeit aus verschiedenen Zeitpunkten heraussuchten, zumal da

solch angelegentliches Forschen von so grossen Männern, wie es die Propheten waren (bem. die Artikellosigkeit des προφῆται, die um so mehr auffällt, als aus οἱ u. s. w. hervorgeht, dass der Verf. alle Propheten im Auge gehabt hat), ist nur zu verstehen, wenn es sich um einen Gegenstand von unendlicher Bedeutung handelte. — οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες) Das articulirte Participium nach dem artikellosen Subst. giebt eine Charakteristik, die von allen Propheten gleichmässig gilt (vgl. χρυσίου τοῦ ἀπολλ. V. 7): die ihrem Wesen, ihrer eigentlichen Lebensaufgabe nach u. s. w.; es war die ihnen von Gott gewiesene Aufgabe, von der χάρις zu weissagen, die nach göttlichem Rathschlusse für die Leser, wie für alle Christen bestimmt war. — εἰς ὑμᾶς ist vom Standpunkt des Propheten gesagt (so die Mehrzahl der neueren Ausl.), nicht vom Standpunkt des Apostels „die euch zu Theil gewordene Gnade" (so Wies., Schott).

χάρις ist umfassender als σωτηρία; diese ist nur ein Theil der χάρις. Im folgenden Verse muss der Begriff der χάρις, wenn nicht aller Zusammenhang aufhören soll, in gewissem Masse wenigstens mit dem Objekt von προμαρτυρόμενον (τὰ εἰς Χρ. παθ. καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξ.) wieder aufgenommen sein. Mit den geschichtlichen Heilsthatsachen, die sich in der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte abgespielt haben, verbindet sich nach Meinung des Verf. augenscheinlich die Verwirklichung der den Lesern bestimmten χάρις. Zu dieser Annahme sind wir berechtigt auf Grund des von dem Verf. selbst gebildeten Ausdrucks: ἡ φερομένη ὑμῖν χάρις ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χριστοῦ (V. 13). Wie mit der letzten Heilsthatsache, der Wiederkunft Christi, so wird auch in und mit dem Leiden und der Verherrlichung Christi χάρις den Lesern entgegengetragen. — χάρις bezeichnet demnach den ganzen Umfang entweder der Heilsthatsachen selbst als der spezifischen Gnadenerweisungen Gottes oder der auf die Heilsthatsachen in der Offenbarung Christi gegründeten Gnadenmittheilungen Gottes an die Christen, und die σωτηρία wird nur ihr letzter Act sein oder mit ihrem letzten Act verbunden sein als die χάρις φερομένη ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ. Also nicht Voraussetzung und Prinzip

---

hiervon in V. 10 noch gar nichts gesagt wird und in V. 11 das ἐκ fortgelassen ist, oder dass sie durch Nachforschungen wirklich etwas Positives herausgebracht hätten (Hölemann, letzte Bibelstud. 1885 579); vgl. 1Mak 9 26. Prv 24.

des Heils, wie in der technischen Bedeutung bei Paulus, sondern Umschreibung des ganzen Heilsinhaltes ist hier χάρις. Es hat deshalb keinen Sinn und Zweck, hier als Parallelstelle Eph 2 5: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι anzuführen (geg. v. S.)*).

1 11**). ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν) Mit ἐραυνῶντες greift der Apostel zum Anfang des vorigen Verses zurück. Nach dem in jenen Aoristen enthaltenen zusammenfassenden historischen Urtheil geht das Partic. praes. hier zur Schilderung ihres Thuns über, vertritt also gleichsam das Imperfektum. — Augenscheinlich ist dies ἐραυνᾶν eine neben jener offiziellen prophetischen Berufsthätigkeit hergehende Thätigkeit sozusagen privater Art, die von der ihnen zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung selbst unterschieden wird (Wiesing., Schott, Hofm., Huth., Keil) vgl. Calvin: quum dicit prophetas sciscitatos esse et sedulo inquisivisse, hoc ad eorum scripta aut doctrinam non pertinet, sed ad privatum desiderium, quo quisque aestuavit. — Das ἤ kann nicht ausschliessend sein. Nach beidem haben sie geforscht, einmal nach dem Zeitpunkte selber, sodann nach der Beschaffenheit der Zeit, bei dem Eintreffen der Heilsvollendung. Vielleicht zeigt das ἤ an, dass sie durch das zweite auf das erste zu

---

*) Hofm. meint, dass durch οἱ — προφητεύσαντες eine bestimmte Kategorie von Propheten herausgehoben würde, urgirt dann das ὑμᾶς, obwohl dieses um der folgenden epexegetischen Partic. willen doch unmöglich den Hauptton haben kann; es bezeichne speziell die Heidenchristen, während ἡμεῖς alle Christen ohne Unterschied nenne. Daraus folgert er, es sei hier von den Propheten die Rede, die darüber nachgesonnen hätten, wie doch das Heil Israels mit der Gnade zusammenhinge, die der Völkerwelt (d. h. den Heiden) widerfahren sollte (vgl. Burg.). So trägt Hofm. einen ganz fremdartigen Gedanken in unsern Vers ein, den er auch durch die folgenden Verse verfolgt, für die wir daher seine Auslegung unbeachtet lassen dürfen. —

Dass sich der Inhalt der Verse auf Heidenchristen beziehen kann, lässt sich nicht leugnen; aber noch weniger, dass die Verse verständlicher werden von der Voraussetzung aus, dass die Leser Judenchristen sind. Sonst würde das persönliche Interesse, welches die Propheten an dem Inhalt ihrer Vorhersagung hatten, anders, ähnlich etwa, wie Eph 3, charakterisirt sein. Das eigentliche μυστήριον, in welches sie forschend Einblick zu erhalten gesucht hätten, würde dann die Personenfrage gewesen sein, nicht die Zeitfrage, die doch allein auch dem späteren Gegensatz οὐχ ἑαυτοῖς — ὑμῖν δέ zu Grunde liegt. Ein Vergleich mit Eph 3 drängt sich immer wieder auf; ein solcher zeigt aber auch, was man an unserer Stelle erwarten müsste, wenn der Brief an Heidenchristen gerichtet wäre.

**) Auffallend ist die Auslassung des Χριστοῦ in B; doch ist es wohl sicher Korrektur. WH lesen am Rande ἐδηλοῦτο statt ἐδήλου τό, womit der Sinn schwerlich klarer gestellt wird.

schliessen suchten. — *ἐδήλου* „kundmachte, offenbarte“, nicht: „deutete“, steht ohne Object; ein solches kann aber, da *ἐδήλου* ganz eng mit *προμαρτυρόμενον* zusammengeschlossen werden muss (Brückn., Wiesing., Schott, Huth., vgl. Keil, v. S., Johnst.), sehr leicht heraufgenommen werden aus *τὰ εἰς Χρ.* etc. — *εἰς τίνα — καιρόν* gehört nur indirect dazu; der Sinn ist also: sie forschten, für welche Zeit es gelten sollte, wenn der Geist in ihnen die Leiden u. s. w. aussagend offenbarte*). Diese Offenbarung ist ihnen inhaltlich ohne ihr eigenes Zuthun geworden; nur über das Wann und Wie des Eintreffens der Endvollendungszeit haben sie rein menschliche Reflexionen angestellt. Dagegen standen sie der göttlichen Offenbarung so objectiv und passiv gegenüber, dass nicht sie selbst als die Subjecte des Voraussagens genannt werden, sondern *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*). Wenn der Verfasser den in den Propheten befindlichen, aus ihnen redenden Gottesgeist „Geist Christi“ nennt, liegt es ihm augenscheinlich am Herzen, die Einheitlichkeit der prophetischen Vorherverkündigung mit der Erfüllung und weiterhin mit der Predigt des Evangeliums hervorzuheben. Geist Christi war es natürlich auch, der Christum zu seiner messianischen Berufsarbeit ausrüstete und ihn dabei beseelte; Geist Christi war es, der von Christo am Pfingstfeste vom Himmel gesandt wurde, um die Apostel zur Predigt von der Erfüllung der Verheissungen zu begeistern.

An sich wäre es an unserer Stelle wohl möglich, dass Christus in realer Wirklichkeit präexistirend gedacht wäre, der ebenso in prophe-

*) *ἐδήλου* bezieht sich also auf die Kundmachung des Inhaltes der Weissagungen, nicht auf Andeutungen, die der Geist in den Wortlaut der Weissagungen selbst hineingelegt hätte, und aus welchen dann die Propheten durch Reflexionen und Schlüsse neue Erkenntnisse gewinnen konnten, auch mit Bezug auf Termin und Charakter der Erfüllungszeit (so v. S.); denn dann könnte die Antwort, die sie auf ihr Fragen und Forschen erhalten, nicht wieder als eine *ἀποκάλυψις* aufgefasst werden. Der Geist muss vielmehr ausser jenem *δηλοῦν*, an welches ihr Forschen anknüpfte, von Neuem in Thätigkeit getreten sein, um ihnen diese *ἀποκάλυψις* zu vermitteln. Man könnte es allerdings vielleicht so auffassen, dass sie bei demselben Geist, der durch ihren Mund die *παθήματα* u. s. w. voraussagte, Anfrage hielten, auf welche Zeit er diese Dinge deute. Dazu würde gut stimmen, dass die Antwort als eine *ἀποκάλυψις* charakterisirt ist, weniger gut, dass den Propheten eine rastlose persönliche Bemühung um eine Antwort auf diese sie bewegenden Fragen zugeschrieben wird. Der Ausweg aber, den v. S. einschlägt, ist nicht gangbar; denn *δηλοῦν* kann wohl im Anschluss an Hbr 9 8; 12 27 heissen: „eine Deutung geben“ aber nicht: „eine Andeutung geben“.

tischer Zeit seinen Geist vom Himmel gesandt hätte wie in der apostolischen. Wir müssen uns überhaupt erinnern, dass in der jüdischen Theologie Dinge, welche höhere göttliche Verehrung genossen (z. B. die Thorah nach dem Buch der Jubiläen, die Bundeslade u. s. w.) als real präexistirend vorgestellt wurden; ja in derselben Theologie ist auch dem Messias ein reales Dasein und Wirken zugeschrieben, wie uns IKor 10 4 zeigt, wo das Imperfectum nur von wirklichem Dasein genommen werden kann (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Die meisten Ausleger haben daher die Fassung acceptirt: der Geist, den der präexistente Christus hatte und verlieh (vgl. auch Lechl., Ust., Johnst. u. A.). Aber es ist zweifelhaft, ob unser Verf. von diesen theologischen Reflexionen so berührt gewesen ist, wie der rabbinisch gebildete Paulus, und ob bei ihm nicht eine einfachere, reflexionslosere Anschauung zu erwarten ist. Unsere Stelle, für sich betrachtet, lässt in der That kaum die Beziehung auf reale Präexistenz zu. Denn wenn auch in abstracto zugegeben werden muss, dass der messianische Amtsname Jesu „Χριστός", der, wo er allein steht in unserem Briefe, durchgängig auf sein messianisches Wirken, namentlich sein Leiden Bezug hat, auf den präexistenten Christus übertragen werden kann, so ist es doch an unserer Stelle wegen des unmittelbar darauf folgenden εἰς Χριστόν, das nur im ersteren Sinne gedeutet werden kann, äusserst bedenklich. Zu bemerken ist ferner, dass die Herrlichkeit nicht als eine ihm ursprünglich eignende, sondern „als eine für ihn erst in der Weissagung bestimmte erscheint" (Weiss). Haben wir oben die Intentionen des Apostels richtig verstanden, dann erreichte er seinen Zweck um so sicherer, wenn er sagte, dass der göttliche Geist, der in den Propheten thätig war, messianischer Geist war, d. h. derselbe Geist, „mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (Act 10 38; 4 27; Mk 1 10) und welcher während seines Amtslebens sein Geist war" (Weiss; Schmid bibl. Theol. 163, Beyschl. bibl. Theol. I 384; vgl. auch de W.).

προμαρτυρόμενον) absolutes ἅπ. λεγ., etwa: „im Voraus als gewiss bezeugen". Das Verbum ist wahrscheinlich gewählt, um den Inhalt dessen, was ihnen durch göttliche Offenbarung ohne irgend welches besondere Zuthun ihrerseits zur Gewissheit gebracht wurde, von dem zu scheiden, worüber sie im Ungewissen blieben, was sie aber, weil es sich um so bedeutsame Dinge handelte, zu einem Gegenstand fortgehender, angelegentlicher Privatforschung machten. Und wenn nun in dieser Ausführung, die doch im Ganzen mit οἱ περὶ — προφητεύσαντες parallel steht, die Objectsangabe auf die geschichtlichen Heilsthatsachen beschränkt wird, ohne dass auf ihre Bedeutung, d. h. auf die Theilnahme der christlichen Gemeinde an der Heilsvollendung eingegangen wird, so ziehen wir daraus den folgerichtigen Schluss, dass

der Apostel bei ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις in unseren Versen zunächst und hauptsächlich an die huldvolle Gottesgabe gedacht hat, die den Christen in Tod und Verherrlichung Christi dargeboten werde. — Allerdings wird jene Beschränkung des Objects nicht allgemein innegehalten. Schon Calv. erklärte, dass Petrus hier nicht allein vom Leiden Christi, sondern auch de universali ecclesiae statu rede, und v. S. (vgl. auch Holtzm. Einl. 3. Aufl., 316, ähnlich Hofm.) hat das erneuert. Aber wie soll denn durch 4 13, 5 1 (vgl. die Ausl. d. Stellen) sichergestellt sein, dass in τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα die Leiden Christi und der Christen zusammengeschlossen seien? Kann denn εἰς hier im Zusammenhang, namentlich mit προμαρτυρόμενον ganz allgemein „die Beziehung der Leiden zu Christus" bedeuten, die irgend beliebiger Art sein könnte, so dass in dem einen Ausdruck er einerseits als der, welcher selbst hat leiden müssen, andererseits als der, um dessentwillen die Christen leiden müssen, gedacht wäre? Oder muss nicht εἰς Χριστόν hier ebenso übersetzt werden, wie εἰς ὑμᾶς in V. 10 (vgl. auch εἰς ὑμᾶς in V. 4)? Vor Allem spricht dagegen das ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν im folgenden Verse, das zweifellos diese Objektsbestimmung wieder aufnimmt und ebenso zweifellos die geschichtlichen Thatsachen, die sich mit der Offenbarung in Christo verbanden, im Auge hat. Die Botschaft der εὐαγγελισάμενοι kann nach dem Zusammenhang inhaltlich gar nicht anders bestimmt werden. — Der Plural will die ganze Fülle des Leidens hervorheben (vgl. 2 22f., 5 2; Hbr 2 10). Und das Gleiche gilt von den δόξαι, wobei der Apostel an Auferstehung, Erhöhung und göttliche Machtstellung denkt, wie er sie selbst 1 21, 3 21.22 beschreibt (vgl. Beck, Johnst. u. a.). — Vorausgesetzt ist dabei, dass mit der Zeit der Leiden und Verherrlichungen Christi auch die Erfüllung der ihnen bestimmten χάρις gekommen ist, und dass nun ihre σωτηρία in sicherer Aussicht steht. In der That ist das der eigentliche Zweck dieser Sätze, die Leser eindringlich daran zu erinnern, dass sie, an denen in diesen Heilsthatsachen ein so grosser Theil der prophetischen Verheissungen in Erfüllung gegangen sei, auch gewiss sein dürfen, dass die ganze von den Propheten verheissene χάρις, die ihnen bestimmt sei, und damit also auch die σωτηρία sich an ihnen erfüllen werde*).

*) Ust. macht sehr treffend darauf aufmerksam, dass die Summa der Vorausbezeugungen des in den Propheten wirksamen Geistes, wie sie hier gezeichnet werde, sich mit Worten und Gedanken Christi berühre, die sich an Jes 53 orientiren (vgl. Lc 24 26.46), und dass dies

1 12*). *οἷς ἀπεκαλύφθη*) führt den Bescheid ein, welcher den Propheten auf ihr unablässiges Suchen und Forschen wurde. Denn *οἷς* bezeichnet sicher ebenso einen Fortschritt zum Vorigen, wie alle bisherigen relativen Anknüpfungen; also: welchen (daraufhin) geoffenbart ward (nicht: war). Und da sie durch eigene Reflexionen nie zu einer Antwort gelangt wären, wird ihnen auch diese als Offenbarung von Gott oder von dem Geiste her zu Theil. — *ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά*) nennt den Inhalt der Offenbarung, wie wir ihn als Antwort auf das Fragen und Forschen nach der Zeit der Offenbarung erwarten**). Wäre *ὅτι* begründend, das Ganze also ein blosser Zwischensatz, so würde als Inhalt der neuerlichen Offenbarung lediglich dasselbe genannt sein, wie in V. 11, und es fehlte somit jeder Gedankenfortschritt. Ueberdies würde *αὐτά*, *ἅ* bei dieser Auffassung in unnatürlicher Weise auseinander gerissen. — *διακονεῖν τινί τι* heisst: „einem etwas dienend verwalten" (Weiss) oder: „einem etwas dienend darreichen" (Ust.). Es bezieht sich hier, wie häufig im N. T. *διακονία* (IIKor 3 3, 8 19), auf ihre Berufsaufgabe, die sie im Dienste Gottes bei der Ausführung seiner Heilsöconomie an den Menschen ausübten. Das Verbum weist also auf den Schluss von V. 10 und von V. 11 zurück, wo ihr prophetischer Beruf charakterisirt wurde, und von dort empfängt also auch *αὐτά* seinen Inhalt, wenn es auch grammatisch durch das folgende *ἅ* bestimmt sein mag (Weiss, Ust.). Das *οὐχ ἑαυτοῖς* zeichnet uns aufs Deutlichste die Stimmung der Propheten, die wohl fragend ausschauten,

---

ebenso den petrinischen Reden der Acta, wie überhaupt dem urapostolischen Bewusstsein entspreche. Bemerkenswerth sind jedenfalls die Schlichtheit und Nüchternheit der Aussage nach Gedanken und Ausdruck, wenn man ihr nicht fremdartige Gesichtspunkte aufdrängt.

*) *ἐν* vor *πνεύματι ἁγ.* om. AB vg. Did. Cyr.; Lachm. Treg. WH. Dagegen behalten Ti., Weiss es bei nach ℵCKLP, da es unmöglich Emendation sein könne. Ich wage mich nicht bestimmt zu entscheiden.

**) Fast alle Ausleger nennen das einen sehr negativen Aufschluss, der sie durch seine unbestimmte Art (vgl. noch Ust.) nur zu weiterem Forschen veranlassen sollte. Das wäre richtig, wenn nur *οὐχ ἑαυτοῖς* da stände. Durch *ὑμῖν δέ* bekommt der Aufschluss eine sehr positive Form, und man ist nicht berechtigt, aus diesen Worten für den Standpunkt der Propheten nur ein allgemeines „einem späteren Geschlechte" herauszulesen (geg. Ust., v. S.). Freilich, dass diese bestimmte Antwort den Propheten geworden sei, erschliesst der Verf. aus der Thatsache, dass, was sie weissagten, dem gegenwärtigen Geschlecht thatsächlich verkündigt worden war. Aber ebenso gewiss meint er, dass die Propheten bereits diesen bestimmten Aufschluss durch göttliche Offenbarung empfangen haben. Ob wir uns dies Urtheil aneignen sollen, ist eine davon durchaus unabhängige Frage.

ob es ihnen selbst wohl noch gelte, was sie sich getrieben fühlten zu weissagen*). Ihnen wurde darauf eine verneinende Antwort; sie erfuhren vielmehr, dass sie mit Allem, was sie weissagten (bem. das Imperf. *διηκόνουν*), für die gegenwärtige Christengeneration einen Dienst leisteten. Jeder Bezug ihrer Weissagungen auf ihre Gegenwart wird damit geradezu ausgeschlossen. Als ein Grundgedanke dieser Verse wird daher von Weiss und Schott (vgl. v. S.) mit gutem Recht angegeben, dass die Leser in günstigerer Lage seien als die Propheten, die für sich selber die Zeit der Heilsvollendung herbeiwünschten (Mt 13 17). Das wird durch den folgenden Relativsatz, namentlich durch das wiederholte *ὑμῖν — ὑμᾶς* im folgenden Satze bestätigt. —

ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν) Das *ἅ* knüpft lose an *αὐτά* an (Huth., Keil), welches auf V. 10b. 11b zurückwies. Es ist also nicht mit Wiesing., Schott, Brückn. zu übersetzen: „dasselbe, was euch jetzt verkündigt ist". Doch auch so wird durch den Relativsatz die Identität der prophetischen Vorhersagung mit der apostolischen Predigt betont. — *διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς*) Gleiche Construction des Verbums Lc 3 18, Act 16 10, Gal 1 9. Der Verfasser redet hier von den Evangelisten in dritter Person. Er selber hat nicht zu ihnen gehört. Die Ausdrucksweise wäre aber überhaupt unerklärlich, wenn die *εὐαγγελισάμενοι* oder auch nur einer von ihnen ein Apostel gewesen wäre, wenn wir z. B. annehmen müssten, dass Paulus bereits in diesen Gemeinden gewirkt habe. Die Worte machen endlich den bestimmten Eindruck, als ob die Predigt erst kürzlich zu ihnen gekommen ist (beachte das *νῦν* und vgl. das Zugeständniss v. S.'s, dass immerhin die Erinnerung daran noch lebendig gewesen sein muss). Dem Gewicht des *νῦν* entzieht sich v. S. durch unberechtigte Heranziehung der Zeitbestimmung *ἔσχατον τῶν χρόνων, καιρὸς ἔσχατος*, womit *νῦν*, was in Verbindung mit der im Aorist genannten historischen Thatsache *ἀνηγγέλη* einfach vom Standpunkt des Verf. aus gesagt ist, keinesfalls identisch gesetzt werden darf. Das Zugeständniss, meine ich, kann gefordert werden, dass der Verf. sich so nicht hätte ausdrücken können, wenn er eine zweite oder gar eine spätere christliche Generation vor sich gehabt hätte. Namenlose Männer sind es gewesen, Juden, die hin- und herzogen und vielleicht nur gelegentlich das

*) Das verkennen Hofm. und Schott gänzlich, weil sie den Gegensatz *οὐχ — δέ* falsch ausdeuten oder ihn vielmehr gar nicht würdigen. — Ueber *δέ* nach der Negation, im Unterschiede von *ἀλλά*, vgl. Winer 411.

Evangelium, zu dem sie sich bekannten, verkündigten. Merkwürdig und interessant, weil scheinbar absolut überflüssig, ist der Zusatz: (ἐν) πνεύματι ἁγίῳ, und noch merkwürdiger, dass er beifügt: ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ. „Kraft heiligen Geistes" haben sie Evangelium verkündigt (ob ἐν zu lesen ist oder nicht, verschlägt für den Sinn nichts). Darin liegt die Gewähr der Uebereinstimmung mit der prophetischen Vorherverkündigung, die in demselben Geiste geschehen ist; der Geist kann sich selber nicht widersprechen. Wenn der Verf. zum Erweise, dass die Verkündigung kraft dieses Geistes geschehen sei, mit dem part. aor. auf die historische Thatsache der Geistesausgiessung am Pfingstfeste zu sprechen kommt (nur so lassen sich die Worte verstehen), so hat das nur dann einen greifbaren Sinn und Werth, wenn eben die εὐαγγελισάμενοι zu dieser bestimmten Thatsache eine bestimmte Beziehung hatten, d. h. wenn sie ihre Geistbegabung dieser bestimmten Thatsache verdankten. Sonst würde der einzig denkbare Zweck, den die Worte in diesem Zusammenhange haben, nicht erreicht werden. Wir werden also damit in die allererste Zeit christlicher Gemeindebildungen versetzt.

Die mit keinen Mitteln exegetischer Kunst zu beseitigende Beziehung der Worte auf die Thatsache des Pfingstfestes ist natürlich den Bestreitern der vorpaulinischen Abfassung des Briefes und erst recht den Bestreitern seiner Echtheit sehr unbequem. Aber es ist nichts als Willkür, wenn Ust. zu den Worten „ἀποστ. ἀπ' οὐρανοῦ einfach hinzufügt: „und zwar in eure Herzen (Gal 4 6)", und unerlaubter Nothbehelf ist es auch, wenn v. S. etwas einschränkend erklärt, dass dabei vor Allem an die Empfänger der Verkündigung zu denken sei. Hätte der Verf. das sagen wollen, so hätte er sicher nur geschrieben: ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν ἐν πν. ἁγ. Das Auffallende aber ist eben, dass er διὰ τῶν εὐαγγελισ. ὑμᾶς einfügt. Da aber dieses ohne die folgenden Worte überhaupt nicht geschrieben werden konnte, weil es ja eine tautologische Trivialität enthalten würde, so sind die Worte eigens eingefügt um der folgenden Worte willen, d. h. um die Verbindung derselben mit ἀνηγγέλη, die doch bei obiger Deutung am einfachsten und natürlichsten gewesen wäre, abzuschneiden. Die ausschliessliche Verbindung des ἐν πν. ἁγ. u. s. w. mit dem Partic. εὐαγγελισ. sollte demnach billigerweise nicht in Zweifel gezogen werden. Die Thätigkeit des Verkündigers geschah in dem Geiste u. s. w.; die Verkündiger waren mit heiligem Geiste ausgerüstet; und wiederum diese Ausrüstung verdankten sie einer Sendung des Geistes vom Himmel her. Bei der von uns als nothwendig erwiesenen Verbindung des ἐν πν.

ἁγ. mit den Partic. ist es wiederum ganz selbstverständlich, dass dieser weitere Zusatz auf das Pfingstereigniss Bezug nimmt; er wäre sonst nicht nur überflüssig, sondern überhaupt unverständlich. Nicht „als ob nur am Pfingstfest der heilige Geist vom Himmel herabgekommen wäre“ (mit dieser Bemerkung glaubt v. S. eine nach allen Seiten hin so gut begründete Ansicht abgethan zu haben), aber man würde vergeblich nach einer Analogie für diese Ausdrucksweise suchen, die zu deutlich an das Pfingstereigniss (Act 2) erinnert. Darauf aber kommt dem Verfasser hier im Zusammenhang alles an, aufs nachdrücklichste zu betonen, dass der Inhalt der prophet. Voraussagungen wirklich und thatsächlich in der neutestamentlichen Heilsbotschaft an sie herangekommen sei; dafür bürge die Thatsache, dass derselbe Geist, der die Propheten inspirirt, der dann den Messias erfüllt habe, nun auch, vom Himmel herabgesandt, in denen wirksam gewesen sei, welche die Heilsbotschaft zu ihnen gebracht hätten.

εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι) εἰς ἅ nimmt das vorige ἅ nach Inhalt und Umfang auf (geg. Huth., Brückn., Ust. u. a.; richtig Weiss, v. S.). Was den Lesern verkündigt ist, macht zwar noch nicht ihr ganzes volles Heil aus. Die σωτηρία ist noch nicht mit inbegriffen. Aber schon das, was die geschichtliche Voraussetzung und die Gewähr für ihre σωτηρία ist, was ihnen verkündet ist vom Leiden und der Verherrlichung Christi, hat so hohen Werth, dass selbst Wesen wie es Engel sind (bem. das Fehlen des Artikels, wie bei προφῆται V. 10), danach begehren, sich darüberzubeugen, um Einsicht zu erhalten in den Heilsplan Gottes, und in die Art, wie er denselben weisheitsvoll an der christlichen Gemeinde zu verwirklichen versteht. Wie herrlich wird also die ihnen durch solche Heilsthatsachen gewährleistete σωτηρία sein! — παρακύψαι*) heisst: sich zur Seite bücken, um etwas zu betrachten; mit εἰς verbunden: „seitwärts in etwas hineinschauen“, und zwar „um von dem betreffenden Gegenstande eine genauere Erkenntniss zu gewinnen“ (Huth.; vgl. Jak 1 25, Joh 20 11, Lc 24 12, Joh 20 5). — In diesem Satze liegt indirekt ausgesprochen: 1) Dass die Engel nicht kraft höherer Erkenntniss, die sie ihrem Wesen nach etwa besässen, Einblick in diese Dinge besitzen, 2) dass sie selbst gleichsam neben dem Heilswerk stehen, welches auf sie keinen direkten Bezug hat (vgl. Hbr 2 16), 3) dass es eine Zeit gegeben hat, in der sie von diesen Dingen überhaupt nichts wussten, 4) dass ihr lebhafter Wunsch, in diese Dinge Einblick zu erhalten, augen-

*) Ueber den Inf. aor. nach ἐπιθυμοῦσιν vgl. Win. 310 f. — Unrichtig ist die von v. S. gegebene Uebersetzung „hinabschauen“, unrichtig deshalb auch die darauf sich gründende Bemerkung, dass das Wort die Erhabenheit der Engel malen solle.

scheinlich im Anschluss an die Offenbarung derselben an die christlichen Gemeinden rege geworden ist, und deshalb wahrscheinlich auch, dass eine Einsicht in die Offenbarungsthatsachen und in die Heilsrathschlüsse Gottes ihnen nur durch das Medium der christlichen Gemeinde hindurch zu Theil wird, dass die christlichen Gemeinden in diesem Punkte also eigenthümlich bevorzugt sind vor den Engeln (vgl. zu diesem letzten Punkte auch Eph 3 10). Dagegen liegt gewiss nicht in dem Satze ausgesprochen, dass die Engel noch gegenwärtig vergeblich, ohne jeden Erfolg, sich um genaueren Einblick in diese Verhältnisse mühen (so v. S., Spitta ao, wenn ich ihre Ansicht richtig verstehe)*). Allerdings dürfte v. S. dann nicht Eph 3 10 als Parallele anführen. Denn die Voraussetzung dieser Stelle ist freilich die, dass die Engel nicht von selbst Kenntniss hatten von der πολυποίκιλος σοφία Gottes; aber seit es eine christliche Gemeinde giebt, erfahren sie davon. Also davon ist dort nicht die Rede, dass sie gegenwärtig vergeblich Einblick in die Dinge zu gewinnen trachten. Andererseits kann man ἐπιθυμοῦσιν nur von der Gegenwart verstehen (was v. S. nicht zu beachten scheint). Wer sich von den vielfach übers Ziel hinausschiessenden neueren angelologischen Untersuchungen nicht das Urtheil trüben lässt, der wird doch wohl immer wieder den Eindruck haben, dass sowohl durch ἐπιθυμοῦσιν als durch παρακύψαι das ungemein grosse Interesse gezeichnet werden soll, das die Engel an diesen Dingen haben, oder von der anderen Seite geurtheilt, die Herrlichkeit dieser Dinge, welche selbst das Interesse von Wesen, wie es Engel sind (bem. das Fehlen des Art.) auf sich zu ziehen im Stande sind. Dass eine Parallele zu V. 12a in diesen Worten erwartet wird (Spitta), ist geradezu unrichtig; allein zulässig ist es, hier in der Aussage über die Engel eine Parallele mit der Hauptaussage über die Propheten (V. 10) zu fordern.

Die hier vorgetragene Anschauung von dem Thun der Propheten findet sich auch bei anderen neutestamentlichen Schriftstellern. Es ist keine geschichtliche Betrachtungsweise, wenn sie auf alle alttestament-

*) v. S.: „es ist vorausgesetzt, dass die Engel vergeblich danach Verlangen trugen“ (als ob der Aor. dastände!); Spitta: „den Engeln ist eine Offenbarung nicht geworden, welche Gott der christlichen Gemeinde hat zu Theil werden lassen“. v. S. schiebt das „vergeblich“ willkürlich ein; es durfte nicht im Text fehlen. Und in der Umschreibung von Spitta „den offenbaren Sinn von IPt 1 12“ zu finden, dazu kann ich mich nicht entschliessen. Das gehört vielmehr (s. ob.) zu den indirekten Urtheilen, die man allenfalls aus dieser Stelle folgern kann.

lichen Propheten ausgedehnt wird. Einen Anhalt findet diese Auffassung nur in der Art, wie Dan 9 2f. 22ff., vgl. 12 4. 9. 10. 13, über die 70 Jahre des Jeremia reflectirt. Auf die übrigen Propheten erleidet es nach unserer Auffassung der Propheten keine Anwendung. Sie haben sich die Erfüllung des Heils nie in einer fernen Zukunft liegend gedacht, sondern, wie sie mit ihren Weissagungen stets anknüpften an ihre gegenwärtigen Zeitverhältnisse, so dachten sie auch deren Erfüllung noch der gegenwärtigen Generation beschieden, so dass sie daraufhin an ihre Zuhörer selbst Mahnung und Tröstung richten konnten. In der neutestamentlichen Zeit dagegen fragte man nicht, was das alte Testament, was die Propheten für ihre Zeit bezweckten, sondern was sie für die messianische Endvollendungszeit sagen wollten.

Erste grundlegende Ermahnungsreihe: 1 13 bis 2 10.

Erster Abschnitt: 1 13-21: Der zur vollkommenen christlichen Hoffnung gehörige Lebenswandel des Christen an sich, noch abgesehen von seiner Stellung in und zu der Gemeinde. Er bethätigt sich als ein Wandel im Gehorsam gegen den heiligen, und in Ehrfurcht vor dem gerecht richtenden Gott, und zwar um so mehr, als dieser durch Christum der Christen Vater geworden ist.

1 13. διό) nimmt den ganzen vorangehenden Gedankenkomplex (V. 3—12) auf (so die meisten Ausl.): darum, weil ihr zu einer lebendigen Hoffnung auf ein unvergängliches Erbe wiedergeboren seid (V. 3—5), deren ihr euch auch unter Leiden jubelnd freut, welche ja nur die Gewissheit des künftigen Heilsempfanges steigern können (V. 6—9), und weil die Gewissheit (und Nähe?) der Erfüllung eures Heils, das um seiner Herrlichkeit willen das Interesse selbst der Propheten und Engel auf sich zieht, durch die bereits gegenwärtig für euch eingetretene Erfüllung eines grossen Theils der prophetischen Verheissungen gewährleistet ist, darum — τελείως ἐλπίσατε etc. — ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες). In diesen Participien sind die Voraussetzungen für das τελείως ἐλπίζειν genannt; als selbstverständliche Vorbedingungen sind sie nur indirect in die Ermahnung mit eingeschlossen. Vom part. aor. zum part. praes. findet ein natürlicher Fortschritt statt. Jenes bezeichnet eine momentane Handlung, dieses den dadurch hervorgerufenen Zustand (vgl. v. S.). Die beiden Participien werden demnach sinnverwandt sein müssen. Das erste Bild ist hergenommen von dem Aufschürzen*) des langen Untergewandes, welches jede freie Be-

*) ἀναζώννυμι, ἅπ. λεγ. (Prv 31 17) „aufschürzen"; gemeint ist dasselbe, was Eph 6 14, Lc 12 35 περιζώννυμι (nicht das Gegentheil da-

wegung der Füsse hemmte. In dem Genit. epexeg. findet das Bild seine Erklärung. „Geistliche Bereitschaft und Rüstigkeit", die Möglichkeit ungehemmter Bethätigung ihrer *διάνοια* (Jer 11 33, Dtn 6 5) ist die Vorbedingung des *ἐλπίζειν* (De W., Schott, Huth., Weiss u. A.). Ist damit die Fähigkeit geschaffen zu einer rüstigen Bewegung auf das Ziel hin, welches die Hoffnung im Auge hat, so ist zu zweit nöthig, dass man fortdauernd (daher part. praes.) die Geistesklarheit und Besonnenheit zeigt, mit der es möglich ist, jenes Hoffnungsziel und den dahin führenden Weg im Auge zu behalten (vgl. Huth.). — *Νήφοντες* (vgl. 4 7, 5 8; ITh 5 6.8; IITim 4 5), hier, wie 5 8, ein Synonymum von *γρηγορεῖν*, ist die spiritualis sobrietas, quum sensus omnes nostros continemus, ne se huius mundi illecebris inebrient. Diese Beziehung wird durch V. 14 sicher gestellt*). —

τελείως ἐλπίσατε) *τελείως ἅπ. λεγ.* gehört nicht zu *νήφοντες* (Oecum., Seml., Meyerh., Hofm., Ew., WH txt), was durch die Stellung verboten wird, sondern zu dem Hauptbegriff *ἐλπίσατε*, bei welchem man eine derartige Verstärkung erwartet. Was mit dem *τελείως* gemeint ist, geht zum Theil aus den Partic. hervor, zum Theil aus der Art, wie sich der Apostel im Folgenden über die Bethätigungen und Folgen des *τελείως ἐλπίζειν* äussert. Danach wird man *τελείως* kaum mit *τέλος* in V. 9 in Verbindung bringen dürfen (v. S., der „endgiltig" übersetzt und als Parallelen Hbr 10 23, 3 6, 6 11 anzieht; ähnlich fassen es Erasm., Grot., Beng.: ratione temporis = ad finem usque). Vielmehr wird man es angesichts der folgenden Ausführungen und auch entsprechend dem Inhalt der vorangehenden Participien, welche augenscheinlich gerade das *τελείως* vorbereiten sollen, mit der gewöhnlichen Bedeutung des Adjekt. *τέλειος* in Beziehung setzen müssen. Es würde dann dem analog sein, was Jak 1 4 von der *ὑπομονή* der Leser verlangt wird, sie solle sich in vollkommener

---

von; v. S.) genannt wird, weil das Aufschürzen mit dem Gürtel geschah. — Lc 12 35 bildet überhaupt eine Sachparallele zu unserer Stelle (Weiss, Ust.; vgl. Scharfe 11).

*) Weiss (95f.) ist der Ansicht, der Verf. wolle hiermit die entgegengesetzten Stimmungen charakterisiren, die ein *τελείως ἐλπίζειν* hemmen könnten, auf der einen Seite Muthlosigkeit und Apathie (darauf bezieht er das erste part.), auf der anderen krankhafte Ueberspannung und Erregtheit (darauf wird *νήφοντες* bezogen). Solch ein gegensätzliches Verhältniss der beiden Partic. ist durch nichts angedeutet und auch der Unterschied der Tempora kommt dabei nicht zur Geltung. Zudem zeigt uns der ganze Brief, dass der Verf. seine Leser eher auf die Messiasherrlichkeit hinweisen, als sie vor einer überspannten Erwartung warnen muss.

Weise bethätigen. Dazu stimmt der aoristische Imperativ, der zwar keinen rasch vorübergehenden Act (v. S.), wohl aber die in wiederholten, bestimmten, einmaligen Handlungen vor sich gehende (fortdauernde) Bethätigung des *ἐλπίζειν* bezeichnet; oder es ist, da ein solcher Gebrauch des Imp. aor. von vielen einzelnen Fällen abnorm wäre, vielleicht vom Eintritt der Handlung zu nehmen: „fasset Hoffnung". — *ἐλπίζειν* ist mit *ἐπί* c. acc. im N. T. ausser hier nur noch ITim 5 5 konstruirt. Sehr häufig dagegen kommt es bei den LXX vor, besonders in der Uebersetzung der Psalmen, am meisten in der Verbindung *ἐλπ. ἐπὶ τὸν κύριον*. Eine genauere Untersuchung des Sprachgebrauchs bei den LXX hat mich nun aber in dem Urtheil (vgl. vor. Aufl.) schwankend gemacht, dass die lexikalisch allein zulässige Uebersetzung von *ἐλπ. ἐπί* c. acc. sei: seine Hoffnung auf etwas gründen, wobei *ἐπί* nicht den Gegenstand des Hoffens einführen würde, sondern das, wovon man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet*). Diese Deutung trifft in allen Fällen zu, wo die LXX בָּטַח „sich verlassen auf" mit *ἐλπίζειν ἐπί τινα* oder *ἐπί τι* übersetzen; das ist zumeist bei der Phrase *ἐλπίζειν ἐπὶ (τὸν) κύριον* der Fall**). Aber schon hier wird die Deutung zweifelhaft, wenn *ἐλπ.* dem hebr. יָחַל entspricht; z. B. Ps 41 6. 12, 42 5, 129 6***); an diesen Stellen heisst es sicher: „auf die Erscheinung des Herrn und seiner Hilfe warten, hoffen". Dasselbe gilt von der Verbindung: *ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ* Ps 32 18, 146 11: „auf den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit harren". Dass in der Construktion mit *ἐπί* c. acc. die auf den Gegenstand, auf den die Hoffnung sich gründet, hingewandte Richtung des Gemüthes zum Ausdruck kommt, giebt selbst Huth. zu (vgl. Goeb.). Wir lassen demnach diese Frage unentschieden, zumal da weder die Deutung der folgenden Worte noch der Sinn der ganzen Aussage davon wesentlich beeinflusst wird.

ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χρ.) die in vor. Aufl. im Anschluss an Luth., Calov, Steiger, Weiss u. a. gegebene Deutung dieser Worte sehe ich mich gezwungen abzuändern. Denn wenn auch angesichts von Stellen wie Röm 16 25, Gal 1 16, Eph 1 17 u. a. die Möglichkeit

---

*) Für diese Ansicht entschieden sich Weiss, Huth., Crem., Zöckler (de vi ac notione voc. *ἐλπίς* im N. T. 154), v. S. u. a.; vgl. Beck, Johnst. (schwankend).

**) Besonders charakteristische Beispiele bieten Ps 61 10: „verlasst euch nicht auf ungerechten Erwerb" und Ps 118 42: *ἤλπισα ἐπὶ τοὺς λόγους σου*: „ich verliess mich auf deine Verheissungsworte".

***) *ἤλπισεν ἡ ψυχή μου ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός.*

der Beziehung von *ἐν ἀποκαλ. Ἰ. Χρ.* auf die den Lesern im Evangelium zu Theil werdende Offenbarung Christi zugestanden werden muss, in unserem Briefe hat diese Deutung wenig Wahrscheinlichkeit, weil er die Phrase mit Bezug auf die Wiederkunft Christi technisch ausgeprägt hat (vgl. 1 7, 4 13). Ausschlaggebend ist, dass sie in dieser Bedeutung in dem Abschnitt enthalten ist, aus welchem unsere Aussage mit *διό* eine Folgerung zieht. Die Worte hängen hier vermöge ihrer Stellung ganz eng mit *χάριν* zusammen, so dass *χάριν ἐν ἀπ. Ἰ. Χρ.* gleichsam ein Begriff ist. Nach unseren Erörterungen über den Begriff *χάρις* in V. 10 heisst das entweder: die in der Thatsache der Offenbarung Christi bei seiner Wiederkunft bestehende *χάρις*; dann wäre diese abschliessende Heilsthatsache selbst als die letzte und höchste Gnadenerweisung Gottes an die Christen aufgefasst, — oder: die in jener Thatsache enthaltene, auf sie sich gründende *χάρις*; dann wäre die durch diesen Zusatz bestimmter umschriebene, gewissermassen eingeschränkte *χάρις* etwa identisch mit *σωτηρία* (neg.), oder *κληρονομία* (pos.). Dass es sich in der Verbindung mit *ἐλπίζειν* in beiden Fällen sachlich um die Hoffnung auf die *σωτηρ.* oder *κληρον.* handeln muss, ist klar. Daher müssen wir bei der ersten Deutung von *χάρις* das *ἐλπίζειν ἐπί* mit: „seine Hoffnung auf etwas gründen", bei der zweiten mit: „seine Hoffnung auf etwas richten" übersetzen. Also entweder: „erwartet die Erfüllung eurer Hoffnung auf die *σωτηρία* von dem letzten Gnadenerweis Gottes, welcher in der Heilsthatsache der Wiederkunft Christi besteht" oder: „richtet eure Hoffnung sehnsuchtsvoll auf die mit jener Heilsthatsache sich verbindende göttliche Gnadenerweisung der *σωτηρία*". — *φερομένη* ist in beiden Fällen genau so gebraucht, wie das präsentische Participium *κομιζόμενοι* in V. 9 und wie *παραλαμβάνοντες* Hbr 12 28, vgl. *ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι* V. 5: „sie ist bereits im Anzug" (v. S.). Auch hier wieder eine bewundernswerthe Innigkeit und Kraft der Zukunftshoffnung, die von Zukünftigem redet, als wäre es bereits gegenwärtig!*)

1 14ff. giebt eine Darlegung dessen, was der Verf. als die Aeusserung jenes *τελείως ἐλπίζειν* im Leben der Gläubigen erwartet. Die Hoffnung, bisher als Gut dargestellt, erscheint nun als Pflicht (Ust., Beck).

---

*) Möglich ist immerhin, dass der Apostel dabei an die Predigt, in welcher ihnen die *χάρις* entgegengetragen werde, also an die Verkündigung von der Wiederkunft Christi und der damit verbundenen *σωτηρία* gedacht hat.

1 14*). *ὡς τέκνα ὑπακοῆς*). Diese Worte haben zu der Aussage des vorigen Satzes gar keine Beziehung und sind deshalb mit dem Folgenden zu verbinden (geg. Hofm.; Ust. schwankend). Das Hauptverbum folgt erst in V. 15b; ihm werden drei ungefähr parallele Bestimmungen vorangeschickt. Das *ὡς* zeigt hier, wie häufig in unserem Briefe (vgl. 2 2.5, 3 7 u. a.), ein factisch bestehendes Verhältniss an, etwa einem quoniam, „da ja", entsprechend: „wie es sich für euch, die ihr *τέκνα ὑπακοῆς* seid, geziemt" (Huth.). — *ὑπακοή* steht hier wie V. 2 und V. 22 vom Gehorsam gegen das Wort der Wahrheit, gegen die Predigt von Christo. Der Genitiv kann als Hebraismus nach Analogie ähnlicher Verbindungen im N. T. (IIPt 2 14, Eph 2 2.3, 5 1.8) possessivisch erklärt werden (Huth., Lachm., Steig., Ust. u. a.) oder als gen. qual. (vgl. Lc 16 8, 18 6; — De W., Brückn., Wies., Schott, Weiss, welche im Blick auf V. 17 übersetzen: da ihr ja gehorsame Gotteskinder seid). Das Fehlen des Artikels entscheidet nicht (vgl. die oben angeführten sonstigen Beispiele); die erstere Auffassung ist vorzuziehen, weil nicht auf *τέκνα*, sondern auf *ὑπακοῆς* der Ton liegt, und weil der Stand der Gotteskindschaft der Christen erst in V. 17 deutlich als ein weiteres neues Motiv für ihr sittliches Handeln eingeführt wird. *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*) bildet die negative Voraussetzung des Hauptsatzes in V. 15b, wie der Gegensatz mit *ἀλλά* in 15a die positive. Das Wort *συσχηματίζεσθαι*, im N. T. nur noch Röm 12 2, bei den Griechen in der späteren Zeit nicht selten, heisst: „sein *σχῆμα* dem eines Anderen gleich bilden"; es ist hier nicht bloss auf das äussere Verhalten zu beziehen, sondern auf die ganze äussere und innere Gestaltung des Lebens. So bildet es mit dem Dativ zusammen einen passenden Gegensatz zu *κατὰ τὸν — ἅγιον*. — Die *ἐπιθυμίαι* sind an sich nicht sündlich (Jak 1 14); immer erst durch den Zusammenhang (hier durch *ἐν τῇ ἀγνοίᾳ*) wird klar, dass an sündliche Begierden gedacht ist (das gilt auch für 4 3). Nach diesen *ἐπιθυμίαι* haben sie früher ihr Leben eingerichtet, und zwar *ἐν τῇ ἀγνοίᾳ*; diese Worte müssen, gerade weil *ἐπιθ.* an sich nicht sündlich sind, das eigentliche Schuldmoment enthalten; *ἐν* ist demnach trotz *πρότερον* nicht zeitlich (Ust.), sondern begründend zu verstehen (so die meisten Ausl.). — Es wäre in diesem Zusammenhang in der That wenig am Platze, das ganze sündige

*) Treg. WH. txt lesen *συνσχηματιζόμενοι* für *συσχηματιζόμενοι*. Die prinzipielle Begründung dieser vollständigeren Schreibung s. WH. Bd. II Appendix 149. 150.

Gebahren der Christen in ihrer vorchristlichen Zeit unter den Titel von Schwachheitssünden (בִּשְׁגָגָה LXX: *κατ' ἄγνοιαν, ἐν ἀγνοίᾳ*) zu bringen; überhaupt schlüge es der Tendenz der ganzen Ermahnung ins Gesicht, wenn das Merkmal der Schuld dadurch verneint und gewissermassen eine Entschuldigung darin liegen würde. Die Worte müssen im Gegentheil gerade ihre persönliche Verantwortlichkeit und Verschuldung hervorheben. Die Ermahnung lautet demnach in ihrem Kern: „lasst euch nicht mehr, wie früher, *ἄγνοια* zu Schulden kommen, die den Grund für eure *ἐπιθυμίαι* bildete". Nun sind zwei Beobachtungen von Bedeutung. Zum ersten: *ἄγνοια* bezieht sich nur an zwei Leviticus-Stellen auf Schwachheitssünden. Sonst ist es bei den LXX Uebersetzung von עָוֹן, אָשָׁם ja sogar von פֶּשַׁע (Gen 26 10, Ps 24 7, Dan 9 16: *ἐν ταῖς ἀγνοίαις τῶν πατέρων ἡμῶν Ἰερουσαλὴμ εἰς ὀνειδισμὸν ἐγένετο*). Und zum andern: wo die Propheten sagen, es fehle an der rechten Gotteserkenntniss, da meinen sie niemals ein theoretisches Nichtwissen von Gott, sondern ein praktisches Verhalten, eine sittliche Haltung, die Tadel verdient. Der oben konstatirte Gebrauch von *ἄγνοια* darf uns daher nicht befremden. Der Gegensatz: *κατὰ τὸν — ἅγιον* zeigt nun aber ganz deutlich, dass den Lesern für ihre vorchristliche Periode eben dieser so häufig von den Propheten erhobene Vorwurf gemacht werden musste.

v. S. behauptet, *ἐπιθυμίαι* seien im N. T. als der charakteristische Zustand der Heiden angesehen. Indess die von ihm citirte Stelle Eph 2 3 hebt die Beweiskraft dieses Einwurfes völlig auf; denn dort heisst es wörtlich, dass die Juden ebenso wie die Heiden gewandelt seien *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός*. Und Röm 2 17ff. zeichnet Paulus die Juden in der Diaspora äusserlich eifernd für das Gesetz, aber in Wahrheit sittlich unter den Heiden stehend. Beides sind ganz allgemeine Urtheile ohne jede Einschränkung. Wenn solche Verdikte über die ungläubigen Juden ohne Ausnahme gefällt werden konnten, dann durfte ihnen mit demselben Recht auch *ἄγνοια* vorgeworfen werden, was ja, wie oben gezeigt, durchaus nicht bloss Unwissenheits- oder Schwachheitssünden bedeutet, sondern Verkennung, Nichtachtung des Wesens und Willens Gottes als sittlich tadelnswerthen Zustand. Die ganze Frage wird unter falschem Gesichtswinkel betrachtet, wenn man behauptet, nach unserer Deutung charakterisire der Verf. mit *ἄγνοια* den alttestamentl. Standpunkt als solchen, es werde dabei der Offenbarungscharakter des A. T. völlig ignorirt (Ust.; vgl. v. S.). Nicht den alttestamentl. Standpunkt als solchen, sondern den seiner Leser, der Judenchristen der Diaspora, in ihrer früheren Periode (bem. das *ὑμῶν*) will er kennzeichnen. Gerade darin beruht ihre frühere Verschuldung, dass sie sich nicht auf

einem Standpunkt befanden, wie er auf Grund der alttestamentlichen Gottesoffenbarung von ihnen hätte erwartet werden sollen. — Unberechtigt ist endlich der Einwurf v. S.'s, dass für frühere Juden die Apostrophe des V. 15 ohne Pointe sein würde. Gerade der Punkt, den er als Begründung seines Urtheils anführt, es sei ja das eine Eigenthümlichkeit der Juden, dass sie seit je von einem heiligen Gott berufen waren, genügt zur Widerlegung seiner Ansicht. Denn in V. 15. 16 wird ja gar kein neues, specifisch christliches Motiv ausgesprochen, sondern ein rein alttestamentliches Motiv in rein alttestamentlicher Begründung, welches nun natürlich mit Bezug auf die, bei denen dies Motiv kraft ihrer Zugehörigkeit zum Volk des alten Bundes je und je hätte wirksam sein sollen, aber bei denen es wegen ihrer *ἄγνοια* nicht wirksam geworden war, in seiner Pointe ebenso verständlich ist, wie es unbegreiflich wäre, wenn es sich an heidenchristliche Adresse richtete. Ein neutestamentliches Motiv kommt in der That erst von V. 17 ab zur Geltung.

1 15. *ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*) wird nach Aenderung der grammatischen Structur „sogleich in lebhafter Rede mit dem Hauptsatze verbunden". (Steig., Huth., Schott; schwankend Ust.). Die Worte bilden den Gegensatz gegen die Participialbestimmung, wobei das *κατά* dem *συν-* in *συσχηματιζόμενοι* parallel steht. Bemerkenswerth ist, dass hier Gott selber in Person als der Massstab ihres Verhaltens entgegengestellt wird (s. o.). — *ἅγιον* ist hier Substantiv (vgl. IJoh 2 20; damit fällt der Einwand v. S.'s hin, dass es im N. T. nicht substantiv. von Gott vorkomme), dem das Particip: *καλέσαντα ὑμᾶς* als nähere Bestimmung (vgl. IIPt 2 1), zur Bekräftigung der Ermahnung hinzugefügt ist: das Verhalten der Berufenen muss dem Wesen dessen, der sie berufen hat, entsprechen (Huth.). *καλεῖν* bezeichnet das erfolgreiche Rufen, das Hineinrufen in die Gemeinde Gottes, der ein bestimmter gottgemässer Lebenswandel geziemt*).

καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε) *καὶ αὐτοί*: auch ihr ebenso wie der, welcher euch berufen hat, sollt heilig sein oder werden in allem (eurem) Wandel**); (nicht in eurem ganzen Wandel, de W.). Der Streit, ob *γενήθητε* mit Luther durch „seid" (vgl. Huth.) oder

*) Es ist in unserem Briefe, wie im Jakobusbriefe, wesentlich identisch mit dem Begriff der Erwählung (1 1) im Unterschiede von Paulus, welcher die beiden Ausdrücke bestimmt unterscheidet, das eine auf die göttliche vorzeitige Gnadenwahl, das andere auf die geschichtliche Einführung in die Gemeinde beziehend.

**) Schott nennt einen offenbar unrichtigen Gegensatz: „*καὶ αὐτοί*: auch ihr euerseits, gegenüber dem, was Gott seinerseits durch sein Rufen bereits an euch gethan und aus euch gemacht hat".

durch „werdet“ (Wiesing., vgl. Keil) übersetzt werden soll, ist gegenstandslos, weil der Ton der Aussage auf dem nachdrücklich vorangestellten *ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ* liegt. Eine Ermässigung des Schriftworts (v. S.), als ob nur gefordert wäre, sie sollen allmählich werden, was das Schriftwort als „Sein“ verlangt, kann deshalb vom Verf. nicht beabsichtigt sein. Nur soviel geht daraus hervor, dass die Leser ihrem Ideal bei weitem noch nicht entsprechen, dass sie sich mühen müssen, demselben in allem Thun näher zu kommen*). Sachlich erwarten wir also ein: „werdet“, was wir eben deshalb vorziehen müssen, weil im Citat im Gegensatz dazu *ἔσεσθε* gebraucht ist.

1 16**): *διότι γέγραπται· ὅτι ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος*), „deshalb, weil geschrieben steht“ (Lev 19 2; vgl. 11 44, 20 7. 26). V. 16 will also nicht nur das *ἅγιον* aus dem vorigen Verse (de Wette), sondern die ganze Ermahnung begründen. „Der Apostel geht auf den gegen Israel ausgesprochenen Befehl Gottes zurück, als auf den Grund, warum die Christen, als die von dem heiligen Gotte Berufenen, in allem Lebenswandel heilig sein sollen. Die Heiligkeit Gottes verpflichtete Israel zur Heiligkeit, weil Gott es zu seinem Volke erwählt hatte: dasselbe ist, wie Petrus dies durch *καλέσαντα ὑμᾶς* angedeutet hat, der Fall mit der neutestament-

*) Usteri macht zu diesem Satze eine treffende Bemerkung, ohne darauf zu achten, dass er damit der Annahme judenchristlicher Leser für unseren Brief das Wort redet. Er sagt: „es lässt sich fragen, ob nicht der Apostel gerade gegenüber der levitischen Reinheit das sittliche Heiligwerden betonen wollte“. Das hätte doch wahrlich nur einen Sinn, wenn die Leser in Gefahr waren, auf ersteres zu grosses Gewicht zu legen, d. h. wenn sie Judenchristen waren. Die äussere Befolgung des Gesetzes (also eben die levitische Reinheit und die Aufrechterhaltung gewisser ceremonialer Vorschriften) war sicher in der Diaspora draussen meist das einzige, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied.

**) Ti — Gebh. lesen: *διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, διότι ἐγὼ ἅγιος*; Ti. VII, WH. txt. in Klammern fügen ein *ὅτι* vor *ἅγιοι* ein nach B syr., was neuerdings wieder von Weiss requirirt ist mit der allerdings einleuchtenden Motivirung, dass nach *διότι* und vor dem folg. *ὅτι* dieses *ὅτι* rec. als lästig empfunden und nach Analogie der Entfernung des *ὅτι* rec. in CKLP IJoh 2 4 beseitigt sei. Allerdings lässt sich schwer annehmen, dass ein Abschreiber sich veranlasst gefühlt haben sollte, zwischen *διότι* und *ὅτι* das *ὅτι* rec. einzufügen. Da ferner *διότι* im Citat nur ℵ für sich hat, und leicht nach dem ersten *διότι* geändert sein kann, so verschlägt der Grund nichts, dass es als dem Text des Leviticus zuwiderlaufend die richtigere Lesart sei; es ist mit Lachm., Ti. VII, Treg., Weiss *ὅτι* zu lesen; also: *διότι γέγραπται· ὅτι ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.* — *γένεσθε* für *ἔσεσθε* (Rcpt. mit KP.) ist Correktur nach dem voraufgehenden *γενήθητε*.

lichen Gemeinde der Gläubigen, die das wahre Israel ist, weshalb ihr auch die Gebote des A. B. gelten" (Huth.). Damit hat sich der Apostel ganz auf den Boden des A. T. begeben. Das Motiv zum sittlichen Handeln, was er hier vorführt, ist dasselbe, was für das jüdische Volk galt; auch in dem *καλέσαντα* ist nichts gesagt, was die Angehörigen der neutestamentlichen Bundesgemeinde specifisch unterschieden hätte von der alttestamentlichen; auch darin liegt also nicht die Andeutung eines für die Christen eigenartigen Motivs. Was die Christen in viel höherem Sinne, in ganz eigenthümlicher Dringlichkeit zu einem neuen sittlichen Leben verpflichtet, nämlich das christliche Kindschaftsverhältniss als das Resultat der grossen Heilsveranstaltungen Gottes in Christo, sagt erst V. 17 ff. Es ist für eine richtige Auffassung des Gedankengefüges äusserst wichtig anzuerkennen, dass dieser Gedankenfortschritt, in welchem wir eine Bestätigung unserer Ausl. von V. 14 finden dürfen, stattfindet. —

1 17 f. Das eigentliche Problem, welches uns die folgenden Verse stellen, ist die Frage, wodurch wir uns die Aufforderung *ἐν φόβῳ κτλ. ἀναστράφητε* begründet denken sollen. Auf der einen Seite wird sie — das ist unbestreitbar — durch *εἰδότες κτλ.* motivirt. Das Bewusstsein um die grossartigen Heilsthatsachen, die Gott um ihretwillen hat eintreten lassen, verpflichtet sie zu einem Wandel *ἐν φόβῳ*, d. h. in der Besorgtheit darum, dass sie ihren Wandel nun auch diesen unendlich grossen Gnadenerweisungen Gottes entsprechend einrichten möchten. Nach rückwärts gesehen, scheint dagegen auf den ersten Blick die Hauptermahnung des V. 17 als eine unmittelbare Folgerung aus der Charakteristik Gottes als des unparteiisch u. s. w. Richtenden aufgefasst werden zu müssen. *εἰδότες κτλ.* kann nun aber unmöglich als Umschreibung und Erläuterung jener Charakteristik Gottes gedacht werden, vielmehr steht es in, wenn auch nicht absolutem, so doch relativem Gegensatz dazu, jedenfalls in einem Masse, dass es völlig unmöglich ist, die Hauptermahnung von V. 17 durch beides begründet sein zu lassen. Da nun *εἰδότες κτλ.* nicht anders gefasst werden kann, so ist es völlig ausgeschlossen, jene Charakteristik Gottes als Motiv für die Ermahnung in V. 17b anzusehen. Daraus folgt aber von selbst, dass nicht auf *τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα* der eigentliche Ton des Vordersatzes ruht, und dass nicht in ihm das eigentlich Neue gegenüber den vorigen Versen liegt, sondern in den Anfangsworten, genauer in dem Begriff *πατέρα*. Darum haben wir oben weder in *τέκνα ὑπακοῆς* (V. 14) noch in *καλέσαντα* (V. 15) den Begriff der

Gotteskindschaft eingetragen, der ja übrigens auch ganz fern lag, wo nur alttestamentliche Motive mit rein alttestamentlichen Gründen geltend gemacht wurden. Der Begriff der Vaterschaft Gottes, der Gotteskindschaft tritt hier neu ein, und darin eben liegt der Fortschritt gegen die Motive, die der Verf. in den vorigen Versen ausspielte. In der That wird durch *εἰδότες κτλ.* der Begriff der Vaterschaft umschrieben, und zwar in einer Weise, dass dadurch die Aufforderung *ἐν φόβῳ ἀναστρ.* begründet gedacht werden kann. Die Vaterschaft Gottes scheint nun freilich alle Furcht auszuschliessen, und deshalb nicht als Motiv zu einem Wandel in Furcht verwandt werden zu können. Dieses Urtheil liegt uns besonders zur Hand, wenn wir von Paulus herkommen. Und doch müssen wir angesichts der klaren Aussage die Wechselbeziehung zwischen dem Kindschaftsbegriff und der Ermahnung in Furcht vor dem Vater zu wandeln, anerkennen. So ist es eben im Unterschied von Paulus petrinische Anschauung, dass durch das neue Kindschaftsverhältniss jenes alttestamentliche Motiv nicht aufgehoben, sondern eher verstärkt wird: „und wenn ihr als Christen zu dem heiligen, unparteiisch richtenden Gott in Kindesstellung gekommen seid, so verpflichtet das euch erst recht in Furcht zu wandeln u.s.w.“ — weshalb, sagt dann V. 18 ff.

1 17. *καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε*). Vielleicht mit Recht meint Huth. nach Weiss, dass der Apostel mit den Worten auf das Vaterunser anspiele (vgl. v. S., Beck). Dagegen ist nach unseren obigen Erörterungen ausgeschlossen, dass die Worte in Correspondenz mit *καλέσαντα* (V. 15) gewählt sind (Johnst.), da mit V. 17 eine durchaus neue Gedankenreihe anhebt, wobei der neue Gesichtspunkt der Betrachtung gerade in diesen ersten Worten von V. 17 liegt*). — *τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*). Mit diesem Attribut Gottes ist nichts wesentlich Neues über das Vorige hinaus gesagt (vgl. v. S.: es ist unmittelbare Folge des *ἅγιον εἶναι*); auf diesen Worten liegt also auch nicht der Accent für die folgenden Ausführungen (geg. Ust. u. a.). Die umfassendere Bezeichnung des heiligen Gottes ist gegeben, um den Christen zu Gemüth zu führen, dass in dem neuen Verhältnisse die richterliche Gerechtigkeit Gottes nicht aufhört, da er nach wie vor bei

*) *ἐπικαλεῖσθαι* als Medium heisst: „anrufen“ (für die Bedeutung „nennen“, in der es Wies., de W., Brückn. u. a. nehmen, findet sich bei Classikern nur eine zweifelhafte Stelle Dio Cass. 77 7). *πατέρα* ist Accus. der näheren Bestimmung (so auch Hofm., Keil u. a.).

seinem Richten die Person nicht ansieht*), also auch auf das Kindschaftsverhältniss nur soweit Rücksicht nimmt, als gerade darin neue verpflichtende Motive für die sittliche Haltung der Christen gegeben sind. So wird der Umstand, dass sie den heiligen, unparteiisch richtenden Gott als ihren Vater anrufen, sie nur noch in gesteigertem Masse sittlich verpflichten. Der Singular: *τὸ ἔργον* (sonst in diesem Sinne der Plural., cf. Röm 2 6) nennt „das ganze (innere und äussere) Verhalten des Menschen als das eine Werk seines Lebens", Huth. An den Christen werden um so höhere Ansprüche gestellt, je höhere Motive zum gottgemässen Wandel für ihn vorliegen. Und das höchste ist, wie V. 18ff. ausführen wird, dass Gott sein Vater ist. Weit entfernt also, dass das Kindschaftsverhältniss die sittliche Verantwortung verringern sollte, es muss vielmehr trotzdem die Ermahnung aus V. 15b wiederholt, ja in gewisser Weise noch gesteigert werden. — *ἐν φόβῳ τὸν κτλ. ἀναστράφητε*) Die Aussage dieses Hauptsatzes entspricht genau der des Hauptsatzes in V. 15b; das Neue ist hier *ἐν φόβῳ*, wie im Vordersatze *πατέρα*; beides muss also in Parallele gesetzt werden. „Timor securitati opponitur", sagt Calv. richtig; sie sollen von einer heiligen Scheu beseelt sein und Sorge tragen, dass sie den Anforderungen, die an ihren Lebenswandel gestellt werden, auch entsprechen, dass sie alle die sittlichen Antriebe, die in dem liegen, wodurch Gott ihr Vater geworden ist, nicht brach liegen lassen (vgl. den Anschluss von V. 18). *φόβος* ist also weder knechtische Furcht, noch bloss Ehrfurcht; das eine ist zu stark, das andere zu schwach; es ist die rechte Besorgtheit darum, das Verhältniss zu Gott in einem dementsprechenden Verhalten zum Ausdruck zu bringen**). — *τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον*) *παροικία*, Correlatbegriff zu *παρεπίδημος* (2 11), eigentlich „Aufenthalt in der Fremde" (Act 13 17, Esr 8 31), steht hier im übertragenen Sinne von den Christen, die fern von ihrer Heimath leben, weil ihre *κληρονομία* im Himmel ist (1 1). Nicht bloss auf die kurze Dauer des Wandels auf Erden soll hingewiesen werden, als ob darin ein Trostmoment

*) *ἀπροσωπολήμπτως*, ein *ἁπ. λεγ.*, dem das Nomen *προσωπολήμπτης* (Act 10 34) zu Grunde liegt, das aus dem hebraistischen *πρόσωπον λαμβάνειν* gebildet ist; s. zu Gal 2 6.

**) Zwar kennt auch Paulus die Gottesfurcht als eigenthümliches Kennzeichen des Christenlebens (IIKor 7 11); aber wo es auf principielle Aussagen über das neue Verhältniss der Christen zu Gott ankommt, da schliesst Paulus mit dem Begriff des Kindesverhältnisses den des Knechtschaftsverhältnisses direct aus (Röm 8 15) und reflektirt auf ganz andere Seiten desselben (V. 17); vgl. Weiss, bibl. Theol. § 45d, § 83.

läge, auch nicht auf die Möglichkeit hingedeutet werden, dass sie in Folge der Versuchungen und Verführungen dieses Erdenlebens die Heimath verfehlen könnten (Huth.; vgl. Ust.), sondern es ist ein Punkt, welcher ein weiteres sittlich verpflichtendes Moment anfügt (vgl. 2 11. 12), das aber wesentlich identisch ist mit dem, was in *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν κτλ.* beschlossen liegt; beides steht in engster Beziehung zu einander; und wenn nun die folgenden Verse eine Ausführung dessen geben, wodurch denn Gott unser Vater geworden ist, und was uns demgemäss auf Grund dieses Verhältnisses verpflichtet, so überrascht es uns nicht, dass dieser Abschnitt wiederum mit einer Hervorhebung der *ἐλπίς* schliesst (V. 21), deren Begriff bereits in *παροικίας* angedeutet ist.

Nach unseren obigen Ausführungen ist es unrichtig, zu behaupten, V. 18ff. enthielten ein neues Motiv für diese Aufforderung; der Apostel gehe weiter und erinnere seine Leser an ihre durch den Tod bewirkte Erlösung und wolle dadurch noch die Ermahnung verstärken (Steig., Huth., Keil, Beck u. A.). Noch unberechtigter ist es, V. 18ff. ganz vom Vorigen zu trennen, und darin die Vorbereitung zu V. 22 zu sehen (Hofm.), oder gar V. 17ff. als Vordersatz zu V. 22 anzusehen (Ew., der aber *ἀναστρεφόμενοι* liest). V. 14—16 und V. 17—21 laufen einander genau parallel (s. ob.; vgl. Ust.) und durch V. 18ff. soll der scheinbare Widerspruch zwischen *πατέρα* und *ἐν φόβῳ* ausgeglichen und der „Causalzusammenhang in den beiden Theilen von V. 17 erklärt werden" (Schott). Wenn, wie sie wissen, Gott dadurch der Christen Vater geworden ist, dass er „es sich hat so Grosses kosten lassen, den Heilsstand, der uns eine so herrliche Vollendung in Aussicht stellt, in der Gegenwart zu begründen" (Schott), so überhebt sie der Vatername Gottes nicht ihrer sittlichen Verpflichtungen, im Gegentheil, das Gefühl der Verantwortlichkeit bei ihnen und die Furcht vor dem unparteiischen Gericht dieses Vaters, der es ist auf Grund solcher Heilsveranstaltungen sonder Gleichen, muss sich nothwendig steigern*).

1 18. *εἰδότες*) Exposition des *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε*: „indem ihr bedenkt, was es heisst, Gott Vater zu nennen". Das Bewusstsein darum, was es Gott gekostet hat, soll für sie ein Antrieb werden zu neuem Lebenswandel (vgl. Ust.; geg. Hofm.). Wie durch die Heilsthatsachen objektiv die

*) v. S. meint, V. 18—21 erläutere das in *παροικία* enthaltene verpflichtende Moment. Durch solche Anknüpfung an eine durchaus nebensächliche Bestimmung in der vorigen Aussage wird man der Bedeutung des Participialsatzes keinesfalls gerecht.

Möglichkeit für solchen Wechsel in ihrem Verhalten geschaffen ist, wird hier nicht gesagt. — *ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε*) *λυτροῦν* (von *λύτρον*) „durch Lösegeld frei machen". Die specielle Beziehung auf ein *λύτρον* darf an dieser Stelle aus dem Verbum nicht entfernt werden, um so weniger, als der Verfasser mit offenbarer Anspielung auf dies *λύτρον* die *φθαρτά*, denen er Christi Blut entgegensetzt, exemplificirt durch *ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ*; es erscheint mir daher unberechtigt, wenn Ritschl Rechtfert. u. Vers. Bd. II 223 darauf dringt, dass man hier nicht mehr den Begriff des *λύτρον* eintragen müsse, sondern bei der allgemeinen Bedeutung „befreien" stehen bleiben solle*). Um den Werth des Kaufpreises, welcher nöthig war, sie loszukaufen, noch kräftiger hervorzuheben, drückt er es zunächst negativ so aus dass vergängliche Dinge, beispielsweise Gold und Silber, so etwas nicht vermochten. Dieser Begriff der Vergänglichkeit ist massgebend für die richtige Auffassung der folgenden Verse, die den positiven Gegensatz dazu bringen, also von einem seinem Wesen nach unvergänglichen Lösegeld reden müssen. — *φθαρτοῖς* ist dabei natürlich Substantivum: „mit vergänglichen Dingen"; vgl. Win. 191. — *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*) Es handelt sich nach diesen Worten nicht um die Loskaufung von der Schuldhaft, worauf der Begriff der *ἀπολύτρωσις* an anderen Stellen des N. T. abzielt, sondern um die Loskaufung von der Sündenknechtschaft, von der knechtenden Gewalt eines nichtigen, zwecklosen Wandels, welcher nun doppelt charakterisirt wird, einmal als *ματαία*, der das Ziel göttlichen Wohlgefallens, dem jede *ἀναστροφή* zustreben muss, nicht erreicht; sodann als schon von den Vätern überkommener Wandel. Dadurch wird die knechtende Gewalt der Sünde illustrirt: in dem Masse, wie jede Generation der nach-

*) Allerdings kommen ja Stellen vor, in welchen der Begriff des Loskaufens bereits verschwunden ist; aber auf der anderen Seite kann doch auch Ritschl nicht leugnen, dass Mk 10 45, welches als Grundstelle für die vorliegende Aussage gelten muss (vgl. Ust., Scharfe 76) und 1 Tim 2 6 diese specialisirte Beziehung nicht zu verkennen ist; an unserer Stelle wird sie aber durch die Exemplifikation der *φθαρτά* gefordert; denn wenn Ritschl auch damit Recht haben mag, dass diese Mittel nicht in einem so nahen Verhältnisse zu *ἐλυτρώθητε* stehen, wie der beherrschende Begriff *φθαρτοῖς*, so würde doch unerklärt bleiben, warum der Verf. gerade diese Auseinanderlegung der *φθαρτά* gab, die bei dem Begriffe des *φθαρτόν* an sich fern lag, wenn ihm nicht die Idee des Kaufpreises dabei im Sinne lag. Dass diese Idee im Folgenden bis zum letzten Moment durchgeführt werde, ist nicht erforderlich (vgl. Sieffert, d. Heilsbedeutung u. s. w. 389 f.).

folgenden „durch Erziehung, Unterricht und Beispiel“ (Steig., Wies., de W.-Br., Weiss, Schott, Huth. u. A.) eine bestimmte Lebensanschauung als Norm der Lebensführung übermittelt, in dem Masse gewinnt die Sündenmacht an Einfluss*).

1 19. *ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι*) Wie *πολυτιμότερον* V. 7 in gewissem Gegensatze steht zu dem folgenden *ἀπολλυμένου*, so dieses *τιμίῳ* zu dem vorhergehenden *φθαρτοῖς*; die Kostbarkeit dieses nothwendigen und wirklich gezahlten Preises besteht in seiner Unvergänglichkeit: ein Prädicat, welches denn auch thatsächlich in V. 20. 21 durchgeführt wird. Auch die Attribute *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* stehen in Beziehung zu dem Begriffe der Unvergänglichkeit; unvergänglich dauern kann nur etwas, was unverworren ist mit sündhaftem Wesen; durch die Schuldbefleckung verfällt Alles der *φθορά*, der Christus als Sündloser entnommen ist. Dass dieser Gedanke wenigstens nebensächlich in den beiden Adjectiven liegt, darf nach dem Context nicht geleugnet werden (vgl. Hbr 9 12. 14, wo das *αἰώνιος* bestimmend vorherrscht und IPt 1 4, wo *ἄφθαρτον* und *ἀμίαντον* ähnlich aneinander gefügt sind), wenn auch dem Verf. unwillkürlich eine andere Werthbestimmung mit unterläuft. — *αἵματι* weist auf die Hingabe des Lebens in einem gewaltsamen, blutigen Tode hin. Aus der blossen Hervorhebung des Blutes ist aber nicht nothwendig zu folgern, dass die Aussage aus der Opfervorstellung hervorgegangen ist (geg. Ritschl II 176; vgl. auch v. S.). — *ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου*) Da *ὡς* in unserm Briefe fast überall auf ein factisch bestehendes Verhältniss hinweist (vgl. V. 14), so ist das nachfolgende concrete *Χριστοῦ* in Gedanken voraufzunehmen; *ὡς ἀμνοῦ κτλ.* erklärt sich dann leicht als voraufgenommene Apposition (vgl. 3 7; so de W., Wies., Huth., Sieff.). *ὡς ἀμνοῦ κτλ.* ist voraufgenommen, weil es zunächst in Beziehung zu *τιμίῳ* steht (Schott, Weiss, Sieff.), und nicht zu *Χριστοῦ*, welches vielmehr seine weitere Ausführung in V. 20. 21 findet**). Der Hofmannsche Vorschlag,

*) Nur wenn man *μάταιος* auf den Götzendienst bezieht, weil die Götzen *μάταια* heissen, kann man dies Attribut einen Beweis für heidenchristl. Leser sein lassen. Das Attribut *πατροπαράδοτος* hat jedoch einen vortrefflichen Sinn, auch wenn man es auf frühere Juden anwendet. Wie oft begegnet uns im A. T. die Bemerkung, dass die Juden in den (sündigen) Wegen ihrer Väter wandelten (vgl. Mt 23 31f. Act 7 51). Nicht mit Unrecht erinnert Weiss an die im Judenthume insbesondere herrschende Macht der *πατρικαὶ παραδόσεις*. Das hat seine Wahrheit auch in malam partem.

**) Die Frage nach der Fassung des *ὡς* ist durchaus nicht gleichgültig für den Sinn (geg. Ust.); bei einer reinen Vergleichung würde stets ein absurder Gedanke herauskommen.

Χριστοῦ vom Vorigen zu trennen und als Subject zu den folgenden Participien anzusehen, muss aus dem gleichen Grunde verworfen werden. Also es ist nicht zu übersetzen: „Durch kostbares Blut, wie es das Blut eines unbefleckten Lammes ist", sondern: „durch kostbares Blut, kostbar, da es ja das Blut u. s. w. ist, Christi (nämlich), welcher u. s. w.*). Die in diesen Worten enthaltene Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Christi ist weder aus dem Typus der alttestamentlichen Opfer, noch aus einer Beziehung auf das Passahlamm, sondern ausschliesslich aus Jes 53 zu erklären**).

*) Bei dieser Fassung des *ὡς* haben die Worte nur den Zweck, die Kostbarkeit des im Blute Christi bestehenden Lösepreises gegenüber vergänglichem Silber und Gold ins Licht zu stellen. Sieff. a. a. O. 394, welcher meint, es solle durch *τίμιος* das Blut Christi in eine Reihe mit den vergänglichen Dingen von der Art des Goldes und Silbers gestellt werden, wird dem *φθαρτοῖς*, das dann sinnwidrig wäre, nicht gerecht, und muss, den einfachen Fortschritt unterbrechend, erst mit *Χριστοῦ* den Gegensatz begonnen und in V. 20. 21 weiter ausgeführt sein lassen.

**) Auch bei dem ersten von diesen drei Deutungsversuchen muss zugegeben werden, „dass Petrus, wahrscheinlich durch Jes 53 7 veranlasst, gerade ein Lamm nenne" (vgl. Huth.), das bei den Opferthieren doch eine untergeordnete Stelle einnimmt. Ferner ist wohl *ἄμωμος* (LXX = תָּמִים) von der Fehllosigkeit der Opferthiere im A. T. im Gebrauch, niemals dagegen *ἄσπιλος*, das immer nur im sittlichen Sinne vorkommt (vgl. Sieff., Ust.). Und da nun *ἄμωμος* im A. T. auch gebräuchlich ist zur Bezeichnung der sittlich-religiösen Makellosigkeit (vgl. die Stellen bei Cremer), so ist *ἄμωμος* nach *ἄσπιλος* zu bestimmen (Schott, Weiss), nicht umgekehrt (Sieffert, Johnst. u. a.). Der Gegensatz: *οὐ φθαρτοῖς κτλ.* bereitet auch nicht im mindesten auf den Opfergedanken vor (anders z. B. Hbr 9 12-14). Vor Allem spricht gegen die Anziehung der Opferidee die unleugbare Thatsache, dass die alttestamentlichen Opfer wohl eine schuldbedeckende „expiatorische, aber nicht redemptorische Bedeutung" (Weiss) haben, wie sie durch *ἐλυτρώθητε* (s. oben) gefordert wird. Niemals erscheint im A. T. ein *λυτροῦσθαι* als Folge des Opfers (vgl. v. S., der aber hinterher doch die Opferidee einmischt). Wenn Sieff. dies anerkennt, nun aber den Vergleichungspunkt in dem Gedanken sucht, „dass Christi Tod gleich dem des Opferthieres ein völlig unverschuldeter, die Dahingabe eines völlig reinen Lebens, sei" (395), so hat er sachlich richtig gesehen, dass es nach dem Zusammenhange auf die Freiwilligkeit und Unverschuldetheit des Todes Christi ankommt, die dem Blute Christi einen Werth geben, der es für ein Lösegeld tauglich macht; aber nie dürfen diese sittlichen Motive mit dem alttestamentlichen Opfergedanken vermengt werden. Streng genommen bleibt bei dieser Parallelisirung doch nur der allgemeine Gedanke der Reinheit übrig, eine Bestimmung, die Sieff. (395) nach Weiss (278 2) mit Recht eben wegen dieser Allgemeinheit als unhaltbar verwirft. — Die Beziehung auf das Passahlamm (Ritschl a. a. O. 221 f., Wiesing., Hofm., Seeberg 299 f.) scheint sowohl durch das Verbum

Wir sind um so mehr im Recht, dieses Kapitel zur Erläuterung der vorliegenden Aussage heranzuziehen, als aus 2 22-21 unwiderleglich hervorgeht, dass der Apostel seine Vorstellungen über die Heilsbedeutung des Todes Christi an Jes 53 orientiert hat. Noch auffälliger und für unsere Stelle bedeutsamer ist, dass Jes 52 3 sich die Wendung *οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε* findet, an welche sich die vorliegende Aussage direkt anlehnt. Jes 53 hat nun aber mit dem Opfergedanken nichts zu thun. Ebenso einseitig ist es jedoch, zu behaupten, es rede lediglich von der Geduld und Schweigsamkeit im Leiden, um deretwillen der Knecht Gottes mit dem Lamme verglichen werde (Sieff.). Beides, Geduld und Unschuld, wird dort vielmehr von dem leidenden Knechte ausgesagt: die Geduld in dem Bilde vom Lamme, die Unschuld in den sich anschliessenden Ausführungen, die der Apostel 2 22f. aufnimmt, die an unserer Stelle aber ausreichend

---

λυτροῦσθαι (vgl. darüber Ritschl, Sieff. 390 f., Weiss 276. 280) als das Substant. *ἀμνός* nahe gelegt zu werden. Aus dem Fehlen des Artikels ist bei der bereits mehrfach constatirten Eigenthümlichkeit der Sprache unseres Briefes nichts dagegen zu argumentiren. Jedoch ist zu beachten, „dass das Passahlamm im N. T. immer durch *τὸ πάσχα* bezeichnet und in der von jenem handelnden Stelle Exod. 12 bei den LXX nur der Ausdruck *πρόβατον*, nicht aber *ἀμνός* gebraucht ist" (Huth.), ebenso dass *ἄμωμος* bei den LXX nicht als Attribut des Passahlammes erscheint (vgl. Sieff.; Hofm. will sogar die Aussagen der folgenden Verse über die Vorherbestimmung Christi mit der Vorherbestimmung des Passahlammes am zehnten Tage des Monats in Parallele setzen!). Auch im Zusammenhange hat die Rücksichtnahme auf das Passahlamm keine Bedeutung; denn da es nur darauf ankommt, nachzuweisen, worin die Kostbarkeit, der unvergleichlich hohe Werth dieses Blutes Christi bestehe, so würde durch die Vergleichung mit dem Passahlamm ebensowenig erreicht werden, wie durch die mit den Opferlämmern (wenn man nicht mit Sieffert heterogene Ideen in den Opfergedanken einmischt), sondern man erwartet „eine nähere Bestimmung über Wesen und Verhalten dessen, der sein Blut für uns zum Lösegelde gegeben hat" (Weiss 281), denn nur so kann bewiesen werden, dass es einen Werth wirklich hat, der es zum Lösegeld tauglich machte. —

Am wenigsten wird Ust. im Recht bleiben mit seiner hier, wie häufig, geübten Combinationsmethode, bei der die meisten Begriffe in eigenthümlicher Schwebe bleiben. Er nimmt neben der Opferidee und der Bezugnahme auf das duldende Lamm aus Jes 53 noch „einen mitlaufenden Gedanken an das Passahlamm" an (vgl. auch Nachtrag 231); und dem entsprechend redet er auch von einer Doppelwirkung des Todes Christi, der Sühne und Erlösung. Das Alles steht in eigenthümlichem Widerspruch zu der bestimmten Erklärung, die er bei der Erklärung des Zusammenhanges zwischen V. 17 und V. 18 abgiebt, dass durch das Bild *ὡς ἀμνοῦ ἀμ. καὶ ἀσπ.* das Blut Christi lediglich als Lösepreis von unendlichem Werthe charakterisirt werde.

durch *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* vertreten werden*). Die stille Geduld und die Unschuld, mit der er freiwillig das Leiden auf sich nahm, sind es, die es so werthvoll machten. — Unsere Stelle giebt keine Antwort auf die Frage, für wen dieses Leiden so werthvoll war, und noch weniger belehrt sie uns über die andere Frage, warum denn das Blut eines Unschuldigen, der sich freiwillig in den Tod gab, uns von der Sündenknechtschaft freimachen kann. Selbst wenn man die Opferidee in die Stelle einträgt, würde der Ertrag für die Beantwortung dieser Fragen, wie Sieffert zugiebt, nicht grösser sein. Nur soviel ergiebt sich hieraus, dass „für die Erlösung aus der Macht der Sünde durch Christi Tod die freiwillige Uebernahme und die Unschuld desselben in Verbindung mit der Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist" (vgl. Sieff. 395. 396); und das Bewusstsein um diese Thatsache soll wie ein Stachel zum sittlichen Handeln für die Leser wirken (*εἰδότες* V. 18). Einen näheren Aufschluss über den Zusammenhang zwischen der Heilsthatsache und den psychologischen Folgen derselben giebt erst das durch V. 20. 21 näher bestimmte *Χριστοῦ*. Darum wirkt das Bewusstsein um die Unschuld und Geduld dieses Leidens jene sittlichen Folgen, weil sie wissen, dass es sich um das Blut des Messias handelt, der seinem Wesen nach ewige Bedeutung hat. Sein Blut, für uns vergossen, hat dauernde, unvergängliche Bedeutung; durch die Gewissheit, dass er lebt, werden wir zu einer lebenskräftigen Hoffnung wiedergeboren.

1 20**). *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ κτλ.*). Diese Participien reihen nähere Bestimmungen prädikativisch an *Χριστοῦ* an***). Wir erwarten, dass in denselben das *τίμιον* Christi und damit seines Blutes im Gegensatz zu den *φθαρτά*, d. h. wir erwarten, dass ihr ewiger, unvergänglicher Werth beschrieben wird. Dann liegt der

*) Dass *ἄμωμος* etwa gleichbedeutend ist mit dem dortigen *οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*, dafür liefert Apk 14 5 den Beweis, wo es heisst: *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν.*

**) Statt *ἐπ' ἐσχάτων* (Rcpt. KLP) ist mit ABC ℵ verss. und allen neueren Textkrit. *ἐπ' ἐσχάτου* zu lesen.

***) Bedenklich ist dabei das Fehlen des Artikels, wodurch Hofmann veranlasst wurde, *Χριστοῦ προεγν. κτλ.* als Gen. abs. aufzufassen. Dann tritt derselbe bestimmt als Begründung zu *εἰδότες* (V. 18) auf und ist mit „weil" aufzulösen. Dabei fällt der volle Nachdruck auf das *φανερωθέντος δὲ δι' ὑμᾶς*, was dann doch in unverkennbarer Beziehung zu *εἰδότες* steht. Eine solche Beziehung nimmt Weiss auch bei andersartiger Construction an. V. 20a. 21 kommen dabei nicht zu ihrem Recht.

Hauptton auf V. 20a und 21; und V. 20b, obwohl es das εἰδότες in V. 18 motiviren soll, hat im Gedankengefüge von V. 20. 21 doch nur den Zweck hervorzuheben, dass Christi Existenzweise, in der er aller Vergänglichkeit entnommen war, nur eine Zeit lang δι' ὑμᾶς unterbrochen wurde, um dann nach der Auferweckung, die ihn aus der Welt des Vergänglichen wieder entrückte, weiter fort zu dauern. προεγνωσμένου) προγινώσκειν (vgl. πρόγνωσις V. 2, Sap 8 8. 18 6, Act 26 5) heisst: vorher(er)kennen in irgend einer Qualität, hier: vorher(er)kennen als den, der allein geeignet sein würde, Messias, Heilsvermittler zu sein. Die Uebersetzung „vorherbestimmen" wird durch den Sprachgebrauch und hier überdies durch das part. perf. ausgeschlossen (vgl. Weiss). Vor Erschaffung der Welt (vgl. Apk 13 8. 17 8; Joh 17 24; Eph 1 4; Mt 25 34) kann von Gott etwas in seinem Wesen und Werth nur dann vorhererkannt sein, wenn es dauernde, ewige Bedeutung hat. Auf diesem Gedanken liegt der ganze Nachdruck der Aussage (vgl. v. S.). — φανερωθέντος δέ) bildet den Gegensatz zu προεγνωσμένου μέν wie ἐπ' ἐσχάτου τ. χρ. zu πρὸ καταβολῆς κ.). — φανεροῦν heisst „etwas so offenbar machen, dass der andre eine genaue Kenntniss von dem Gegenstande der φανέρωσις bekommt" (vgl. Crem. s. v.). Schon darum darf man es hier nicht zu eng fassen von der ersten Erscheinung Christi auf Erden, „die ein Hervortreten aus der Verborgenheit, in der er sich befand, ist" (Huth.; vgl. Beck), sondern von der Offenbarung Christi in ihrem vollen Umfang, in seiner eignen Selbstdarstellung und in der Verkündigung von ihm, so dass er nun nicht bloss mehr im Bewusstsein Gottes vorhanden, sondern auch als Heilsmittler den Lesern bekannt geworden ist. Dieses Offenbargewordensein steht also nicht gegenüber einem früheren Dasein Christi, sondern einem früheren Vorhererkanntsein (von Gott). Aus προεγνωσμένου darf man daher nicht die Idee der realen Präexistenz herauslesen; consequent geurtheilt würde sich aus dieser Ausdrucksweise eher das Gegentheil ergeben, obwohl Petrus diese Consequenz offenbar nicht gezogen hat (vgl. hierzu Beyschl. bibl. Theol. 383f.). Es entzieht sich unserm Urtheil, wie der Apostel über diesen Punkt gedacht hat. War er mit der jüdischen Theol. und Apokalyptik vertraut, so lag ihm die Annahme einer realen Präexistenz Christi zur Hand, sobald er ihm ewige Bedeutung zuschrieb. Unsere Stelle darf jedoch nicht zum Beweis dafür verwendet werden (vgl. Ust.). — ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων) am Ende der Zeiten, die mit der καταβολὴ κόσμου ihren Anfang nahmen und ihren natürlichen Abschluss in der Zeit der Vollendung

der göttlichen Heilsrathschlüsse finden mussten. — ἔσχατον ist als Substant. behandelt (Num 24 11; Dtn 4 30; Jes 41 43; Hbr 1 1; Act 1 8). Die ganze Zeit, wo Christus sich selbst als Heilsmittler offenbart, und als solcher kundgemacht wird, nennt Petrus bereits das ἔσχατον τῶν χρόνων*). — δι' ὑμᾶς ist nur mit φανερωθέντος zu verbinden (geg. Keil)**).

1 21***). Τοὺς δι' αὐτοῦ πιστούς ist (vgl. die Satzverbindung V. 4. 5) begründend: „die ihr ja durch ihn gläubig seid", und wenn sich daran ein Satz mit ὥστε anschliesst, so wird dieser, als Erläuterung des δι' ὑμᾶς, anzeigen, welches Ziel Gott mit jener Offenbarung erreichen wollte†). Ihr Glaube an Gott sollte zur Hoffnung auf Gott werden. Das verwirklichte sich dadurch, dass ihr Glaube an Gott d. h. nach der Anschauung unseres Briefes, ihr Vertrauen auf Gott durch Christum in bestimmter Richtung eine Steigerung erfuhr. Darnach richtet sich die Auslegung der ersten Worte: τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν κτλ.) Verfehlt sind alle Auslegungen, in denen τοὺς — εἰς θεόν vom Folgenden losgetrennt wird; τὸν ἐγείραντα κτλ. ist aufs engste mit θεόν zu verknüpfen. Also die Worte wollen nicht sagen, dass die Leser durch Christum zum Glauben an Gott gebracht sind (so die meisten Ausl.), sondern dass sie durch Christum, d. h. durch die ganze Offenbarung Christi (nach V. 20) Vertrauen gewonnen haben auf Gott als auf den, der Christum von Todten auferweckt hat, der ihn dadurch als Messias in Machtherrlichkeit erwiesen hat. Dadurch ist ihr Vertrauen zur freudigen Hoffnung auf Gott gesteigert worden††). Nach alledem ist diese

---

*) Anders V. 5 der καιρὸς ἔσχατος, entsprechend dem Unterschiede zwischen καιρός und χρόνος. Das ἔσχατον τῶν χρόνων verhält sich zum καιρὸς ἔσχατος genau so wie die φανέρωσις Χριστοῦ zur ἀποκάλυψις Χρ. Die Ausdrucksweise unserer Stelle klingt an die Vorstellung im Hebräerbrief an, welcher auch die Offenbarung in Christo ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων eingetreten sein lässt, und nach welchem der αἰὼν μέλλων bereits mit der Kreuzigung Christi seinen Anfang nimmt (vgl. auch IKor 10 11).

**) Die Leser werden hier in concreto als Vertreter der ganzen Christenheit genannt. Die Beziehung auf die Heiden wird an dieser Stelle ebenso grundlos eingetragen wie bei εἰς ὑμᾶς V. 10.

***) Die lect. rec. πιστεύοντας nach ℵCKLP hat in der neueren Textkrit. nur bei Treg. eine Stelle gefunden. Jedoch sie ist sicher zu verwerfen und mit AB πιστούς zu lesen, welches die beiweitem schwierigere Lesart ist, die überdies im N. T. keine Analogie hat. —

†) Auch daraus geht hervor, dass φανερωθέντος oben in dem umfassenden Sinne genommen werden muss, wie wir es auslegten.

††) Die Auffassung, nach welcher die Particip. angeben sollen, wodurch ihr Glaube an Gott sich vermittelt habe (vgl. bes. v. S.), ist

Stelle sehr mit Unrecht auf frühere Heidenchristen bezogen worden, als ob die Leser erst kürzlich Monotheisten geworden wären. An sich ist es schon verfehlt zu sagen, dass die Offenbarung Christi zu ihrem eigenthümlichen Zweck gehabt habe, dem Monotheismus Eingang zu schaffen. Ausserdem müsste dann nothwendig der Artikel stehen (vgl. z. B. 1Th 1 9). — Ob man *πιστοὺς εἰς* übersetzt: „gläubig an" oder: „vertrauend auf", ändert nichts an dem dargelegten Sachverhalt.

ὥστε) bezeichnet die Frucht des Glaubens an Gott als an den, der Christum von den Todten auferweckt hat; in diesem thatsächlichen Erfolg liegt die Bestätigung, dass Christus um ihretwillen offenbart sei (vgl. Huth.). Darum dürfen die folgenden Worte *τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν*) nicht, wie gewöhnlich, übersetzt werden: „so dass euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind", sondern mit Weiss, Brückn., Fronm., Schott, Hofm., Huth., Keil, Burg., Beck: „so dass euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ist". Denn abgesehen davon, dass die Structur der Worte für diese

---

mit dem Wortlaut der Stelle völlig unvereinbar. Die Vermittelung nennt *δι' αὐτοῦ*; und dieses wiederum bestimmt sich aus dem vorigen als *διὰ Χριστοῦ τοῦ προεγν. μὲν κτλ. φανερωθέντος δὲ — δι' ὑμᾶς*. Also ganz umfassend: der in der Geschichte aufgetretene Christus hat ihren Glauben vermittelt. Im Folgenden kann demnach nicht eine Voraussetzung ihres Glaubens, sondern nur eine Charakteristik desselben gegeben sein in der Form einer Charakteristik des Gottes, der durch Christum den Gegenstand ihres Glaubens bildet. Das artikulirte Partic. nach artikellosem Subst. ist hier genau so gebraucht, wie 1 7 (*χρυσίου τοῦ* etc.) und 1 10 (*προφῆται οἱ κτλ.*); es fügt eine Charakteristik des Substantivs an. Das *δι' ὑμᾶς*, mit welchem V. 20 schloss, wird mit V. 21 begründet. Um so mehr muss in den ersten Worten von V. 21 etwas gesagt sein, was sich auf den Inhalt von V. 20 gründet. Darin liegt das Recht unserer umfassenden Deutung des *δι' αὐτοῦ*. — Usteri, der im Ganzen unsere Auffassung vertritt, trennt die Partic. ebenfalls von dem Subst., freilich aus entgegengesetztem Grunde, wie v. S., weil die Participien lediglich angefügt seien als Vorbereitung und Grund der nachher genannten Hoffnung. Da er nun andererseits mit gutem Recht die Ansicht abweist, als sei in den Anfangsworten von Heiden gesprochen, die erst durch Christum zum Glauben an den wahren Gott gekommen seien (Wies., Grimm, Keil; vgl. auch v. S.), so muss er von einer tieferen Bedeutung des *πιστός* reden entsprechend etwa einer tieferen Bedeutung des *πιστεύειν* Joh 12 44. 14 1. Dann liegt es doch aber in der That nahe, die durch die artikulirten Particip. nach dem Sprachgebrauch unseres Briefes augenscheinlich beabsichtigte Charakteristik Gottes zur Bestimmung dieses tieferen Sinnes zu verwerthen. Im Uebrigen ist er im Recht, wenn er Röm 4 24 nicht als Parallele oder gar als Voraussetzung für unsere Stelle gelten lässt. Die „Hoffnung" unseres Briefes läuft nicht dem paulinischen „Glauben" oder „Rechtfertigung" parallel, sondern eher der Geistesmittheilung, insofern sie Heilsgewissheit zur Folge hat.

letztere Uebersetzung zu sprechen scheint, da der Genit. *ὑμῶν* zwischen den beiden Substantiven steht (vgl. dageg. Röm 1 20; Phl 1 25; ITh 2 12), giebt der Gedankenzusammenhang dieser Auffassung unbedingt den Vorzug; denn bei der ersteren fällt nicht nur auf, „dass als Erfolg noch einmal genau dasselbe genannt wird, was schon in dem *τοὺς πιστούς* angegeben war" (Weiss), sondern bei ihr erscheint auch *ἐλπίδα* als zufälliges Anhängsel, während es doch der eigentliche Zielpunkt der ganzen Deduktion ist*).

Es erübrigt nur noch die Frage nach der Bedeutung dieses letzten Satzes, der augenscheinlich den Höhepunkt der Aussagen von V. 18 ab bilden soll, im grösseren Zusammenhange, vor allen Dingen im Zusammenhang mit der Ermahnung zu sittlichem Lebenswandel in V. 17. Wir werden erwarten, dass die Begründung dieser Ermahnung in ihrem abschliessenden Höhepunkt bei denjenigen Heilsthatsachen anlangen wird, mit welchen der Verf. die Erneuerung des sittlichen Lebens auch sonst in Verbindung setzt, d. h. wir erwarten nach 1 3f. 13f., dass er hier auf die Auferweckung Christi und die dadurch erzeugte Hoffnung, als auf die Voraussetzung und Grundlage des neuen Lebens bei den Christen zu sprechen kommen wird. Das ist thatsächlich der Fall; und so ist mit unserem Verse die erste Gedankenreihe des Briefes in vollendeter Weise abgerundet, indem diese erste Paränese zu dem Hauptgedanken von V. 3 zurückkehrt und in demselben Ton ausklingt, mit dem sie in V. 13 eingesetzt hatte.

Zweiter Abschnitt: 1 22—2 10. Pflichten und Rechte der Christen innerhalb der Gemeinde**).

1 22. 23***). Ermahnung zu ungeheuchelter und unwandel-

*) Ust. bleibt trotz der sachlichen Uebereinstimmung mit unseren Ausführungen bei der hergebrachten Uebersetzung. Das Erste, meint er, werde recapitulirt und das Zweite neu hinzugefügt. Nach seinen eigenen Bemerkungen liegt nun aber doch auf *καὶ ἐλπίδα* der Hauptton, denn dieses allein wurde auch nach seiner Ansicht durch die Participien vorbereitet. Aber solche Betonung in dem Sinne: „nicht nur der Glaube sondern beides Glaube und Hoffnung ruht nunmehr auf Gott", kann in das einfach coordinirte *καὶ ἐλπίδα* nicht hineingelegt werden. — Auch v. S., augenscheinlich in dem Gefühl, dass hier doch eine über V. 21a hinausgehende Aussage erwartet werden müsse, bringt eine Steigerung gegen *πιστοὺς εἰς θεόν* heraus durch seine Uebersetzung: „so dass euer Glaube und Hoffnung unverrückt ruhen *εἰς θεόν*". Dabei wird aber dem einfachen *εἶναι* zu viel zugemuthet.

**) Der Abschnitt bildet ein zusammenhängendes Ganzes; der Inhalt von V. 22f. wird 2 1 nach der längeren Unterbrechung durch das Schriftcitat wiederaufgenommen.

***) Die Worte *διὰ πνεύματος* hinter *τῆς ἀληθείας* (Rcpt. nach KLP) sind unbedingt späterer in paulinischem Sinne gemachter Zusatz,

barer Bruderliebe. Der Hauptermahnung geht wie 1_{13}, 2_1 ein Participium voran, welches die bei ihnen selbstverständlich zu erwartende subjektive Voraussetzung der Ermahnung nennt, und in V. 23 folgt ein Particip, welches als objective Voraussetzung der Ermahnung nennt, was ihnen die Erfüllung derselben ermöglicht und sie somit zugleich dazu verpflichtet. Dabei ist zu bemerken, dass beide Participialsätze zu den beiden modalen Bestimmungen des *ἀγαπήσατε* in bestimmter Beziehung stehen, der erste ebenso zu *ἐκ καρδίας*, wie der zweite zu *ἐκτενῶς*. —

1_{22}. *Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*). Es fehlt jede äussere Verbindung mit dem Vorigen*); der sachliche Fortschritt der Gedanken ist jedoch klar. Als Gottes Kinder sind wir unter einander Brüder und zur Bruderliebe verpflichtet. — *Ἁγνίζειν*, ein religiöser Begriff, aus dem gottesdienstlichen Leben hergenommen, bezeichnet die Reinigung von allem Profanen und Befleckenden, die religiöse Weihung. Eine solche sollen die Leser an ihren *ψυχαί*, den Trägern alles höheren religiösen Lebens, vornehmen, nachdem sie äusserlich durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen sind. Diese Forderung, an Christen gerichtet, entspricht genau der Charakteristik der Christen und ihrer Heilserfahrungen in V. 2, wo auf *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* ein *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν κτλ.* folgte**). Dieser Willensakt ihrerseits, dieses stete Sich-rein-halten-wollen von allem profanen Wesen ist dauernd nöthig, wenn es zu einem heiligen Wandel kommen soll; daher das part. perf., welches einen bei ihnen als selbstverständlich vorausgesetzten faktischen Zustand bezeichnet, trotzdem aber „den imperativischen Ton des Hauptsatzes theilt“ (so Hofm., Keil in richtiger Vereinigung der Ansichten von Beng., Wies. und Br., Schott,

---

der neben *ἐν τῇ ὑπακοῇ κτλ.* überflüssig ist. — *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* ℵCKLP verss. ist Correctur nach ITim 1_5; mit AB vulg. und allen neueren Textkritikern ist an dem einfachen *ἐκ καρδίας* festzuhalten.

*) Diesem Mangel entgeht Hofmann zwar an dieser Stelle, indem er V. 18—21 als Vordersatz zu V. 22f. auffasst, muss dafür aber ein Fehlen jeder Verbindung zwischen V. 17 und 18 eintauschen, während man doch gerade dort nach dem scheinbaren Widerspruch in V. 17 ein erläuterndes Wort erwartet. Zudem passt V. 18—20 mit seinen eindringlichen Worten nur zu der allgemeinen durch *ἐν φόβῳ* geschärften Mahnung von V. 17 und nicht zu dieser concreter gewendeten in V. 22. Endlich lässt sich der participiale Vordersatz in V. 22 schlecht verstehen als zweiter Parallelsatz zu *εἰδότες*, das so weit zurücksteht.

**) Schott lässt diese religiöse Beziehung gänzlich unbeachtet, indem er als die Grundbedeutung des Wortes *ἁγνός* angiebt „die Lauterkeit des Sinnes, welche nur Eins den Grund und das Ziel aller Lebensbethätigung sein lässt, nämlich das wahrhaft Sittliche“.

Fronm.). — *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*) in der gehorsamen Unterwerfung unter das, was die im Evangelium verkündete Wahrheit von uns fordert, in Bezug auf gläubige Annahme zunächst, dann aber auch in Bezug auf willige Folgsamkeit in dem, wozu sie uns verpflichtet. Der Streit, ob *ἀλήθεια* „theoretische" oder „praktische" Wahrheit sei, ist gegenstandslos, eben weil beides gar nicht von einander getrennt werden kann*). (Ueber *ὑπακοή* s. V. 2). — *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον*, eng mit *ἡγνικότες* zu verbinden, nennt das Ziel des Reinigungsstrebens. Der Ton liegt auf *ἀνυπόκριτος*; das kann die *φιλαδελφία* (IIPt 1 7, Röm 12 9. 10, ITh 4 9) nur werden, wenn die Herzen der Christen religiöse Weihe bekommen haben, indem sie energisch alle selbstsüchtigen Regungen abzuthun streben, die sich so oft dem Gefühle der Liebe beimischen, und die den Herzen die religiöse Weihe und somit die Fähigkeit der unverfälschten Bruderliebe nehmen (vgl. Jak 4 8, wo *ἁγνίζειν τὰς καρδίας* der *διψυχία* entgegengesetzt ist). — *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε*). Nur die aus dem Herzen kommende Liebe ist *ἀνυπόκριτος*. Der Vordersatz begründet also recht eigentlich das *ἐκ καρδίας***). Unerwartet und eben darum mit besonderem Nachdruck schliesst sich *ἐκτενῶς* an: „mit Anspannung, mit Kraft". Es bezeichnet zunächst die Intensität der Liebe. Aber das Folgende zeigt, dass man dabei nicht stehen bleiben darf, wie etwa Luther, der „brünstig" übersetzt und viele Ausleger nach ihm, sondern mit Weiss, Fronm., Hofm., Huth., Keil ist an die ausdauernde, anhaltende Energie der Liebe zu denken***).

1 23 nennt die objektive Voraussetzung, die ihnen ein *ἐκτενῶς ἀγαπᾶν* ermöglicht, und sie dementsprechend auch verpflichtet. So ausdauernde, intensive Bruderliebe können und müssen sie üben, weil all ihr Thun naturgemäss durch ihre eigene Beschaffenheit bestimmt ist; sie aber sind wiedergeborene Menschen, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, und tragen die Eigenschaft des Samens, aus dem sie geboren sind, an sich. *Οὐκ*

---

*) Die Bemerkung v. S.'s: „*ἡ ἀλήθεια* ist nicht der Gegenstand des *λόγος*, sondern dessen Charakter, insofern alles in ihm Gesagte Wahrheit, Wirklichkeit ist" wäre berechtigt, wenn ein *λόγον* dastände, was er willkürlich hinzufügt.

**) *ἐκ καρδίας* (vgl. Röm 6 17) bestimmt Usteri nicht richtig, wenn er als Gegensatz eine durch das blosse *πάθος* bestimmte Liebesübung nennt. Es bildet vielmehr die genaue Parallele zu *ἀνυπόκριτος*.

***) Falsch ist es andrerseits aber auch, wenn Schott nur den zeitlichen Sinn des Adverbiums premirt, und den ursprünglichen ganz ausser Acht lässt. Die Stellen des N. T., die er anführt, sind nicht für ihn beweisend.

ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου). Wieder derselbe Gegensatz von vergänglich und unvergänglich, den der Verf. liebt, um etwas als recht werthvoll hinzustellen (V. 7. 18; vgl. V. 4). σπορά (im N. T. ά. λ.) heisst eigentlich: „das Zeugen, das Säen", hier aber nicht in diesem aktiven Sinne zu nehmen (Fronm.), sondern wegen des Attributs, „das auf die Vorstellung eines Stoffes führt" (De W.) = Samen. Es ist dabei nicht an die Saat, sondern an das semen humanum gedacht, welches allein durch die Zeugung Ursache einer Geburt wird (so De W., Wies., Weiss, Schott, Hofm., Huth., Keil). Menschlicher Same ist vergänglicher Same, Christen sind geboren aus unvergänglichem, nämlich διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος). Die Präpositionen wechseln, obwohl diese Worte in appositioneller Verbindung mit dem Vorigen stehen. Die Wiederaufnahme des ἀφθάρτου in μένοντος und die unmittelbare Verknüpfung des bildlichen Ausdrucks (σπορά) mit dem unbildlichen (λόγος) zeigt, dass der Verf. selbst die Deutung geben will (Weiss, Schott). Daher ist es unberechtigt, bei σπορά an etwas Anderes, als das Wort Gottes, etwa an „den heiligen Geist" (De W., Br., Schmid bibl. Theol. II 202) zu denken; die Stelle sagt nichts aus über das Verhältniss von Geist und Wort. Der Wechsel der Präpositionen erklärt sich hinreichend aus dem Wechsel der Vorstellung. Durch die Vermittlung des Wortes Gottes, d. h. durch die Verkündigung und gehorsame Annahme desselben ist das neue Leben ein für allemal bei den Lesern entstanden, und deshalb kann der Apostel ihnen zumuthen, dass sie durch dauernden Gehorsam gegen dieses Wort der Wahrheit ihre Seele in den geweihten Zustand bringen, der ihnen ein ἐκ καρδίας ἀγαπᾶν ἐκτενῶς ermöglicht (V. 22). — Unter λόγος θεοῦ ist, wie der Apostel V. 25 selber sagt, die an die Leser ergangene evangelische Heilsbotschaft zu verstehen, und zwar (nach V. 3) die Botschaft von der Auferweckung Christi, der eine Gotteskraft immanent ist, durch welche ein neues, wirkungskräftiges Leben erzeugt wird. Daher ist neben μένοντος, was man nach dem vorangehenden ἄφθαρτος allein erwartet, wie es auch allein seine Begründung im Folgenden findet, ζῶντος als zweites Attribut gesetzt. Beide Adj. gehören zu λόγου, schon rein grammatisch angesehen. Müsste ζῶντος zu θεοῦ gezogen werden (was übrigens eine ungewöhnliche Stellung wäre; vgl. Beck), dann ergäbe sich dieselbe Forderung für μένοντος. Dies wäre aber eine seltsame Bezeichnung für Gott; zudem kommt es nach dem Zusammenhange nur darauf an, dass auf die Unveränderlichkeit des Wortes, nicht Gottes, hingewiesen wird, und in V. 24. 25 wird nur vom Worte Gottes

gesprochen. Durch die Wortstellung fällt sowohl auf *ζῶντος*, wie auf *μένοντος* der ihnen zukommende Ton. *Μένοντος* steht passend am Ende, weil an ihm sich die Rede weiter fortspinnt (De W., Huth., Weiss), wie es ja auch den Gedanken der vorigen Worte klarer als *ζῶντος* zum Ausdrucke bringt*). Beide Beziehungen des *ἐκτενῶς ἀγαπᾶν* treten hier hervor: die Intensität der Liebe eine Frucht des *λόγος θεοῦ ζῶν*, die Ausdauer in der Liebe eine Frucht des *λόγος θεοῦ μένων*. — Dass das Wort Gottes diese Eigenschaften wirklich hat, erweist der Apostel an Jes 40 6-8.

1 24. 25 **). *διότι*) führt das Schriftwort unmittelbar ein. Das Fehlen jeder Citationsformel ist auffällig; denn dass *διότι* eine solche entbehrlich macht (v. S.), ist nicht richtig, zumal da in diesem Zusammenhange Alles darauf ankommt, das Citat als solches zu erkennen, weil die Worte alle Beweiskraft verlieren, wenn man sie als des Verfassers eigene Worte auffasst***). Durch das Citat soll zunächst nur das *μένειν* vom Worte Gottes bestätigt werden (vgl. namentlich V. 25); es will also nicht etwa begründen, warum die Wiedergeburt durch das lebendige und bleibende Wort Gottes stattgefunden hat (so Huth. und Hofm.; letzterer ist zu solcher Auslegung eher berechtigt, weil er mit V. 23 ein Neues beginnen lässt); denn V. 24. 25 wiederholen nur bekräftigend, was vom Worte Gottes schon in jenem Attribut ausgesagt war. — *πᾶσα σάρξ* = *πᾶς ἄνθρωπος*, der Mensch nach seiner Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit, wird allem höheren Göttlichen gegenüber als *σάρξ* bezeichnet†). — *καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς* (LXX:

*) Usteri: *ζῶν* heisst das Wort, weil es in seinen Aussagen unverbrüchlich, ewig gültig ist (ähnlich erklärte er *ζῶσαν* in V. 3). So kommt er zu einer dem *μένοντος* analogen Deutung, die aber dem biblischen Sprachgebrauch kaum entsprechen dürfte (s. V. 3).

**) Tisch.-Gebh., WH., Treg., Weiss lesen *ὡς χόρτος* nach BCKLP vgl. ℵ. Die Auslassung des *ὡς* (Lachm. nach A und vielen Min.) ist Correctur nach dem Text der LXX. — Rcpt. liest mit mehreren Minuskeln *δόξα ἀνθρώπου*, wofür indirekt nur noch ℵ (*πᾶσα ἡ δόξα αὐτοῦ*) sprechen dürfte; alle anderen bedeutenden Codd. lesen *πᾶσα δόξα αὐτῆς*. — *αὐτοῦ* nach *τὸ ἄνθος* (Rcpt. nach CKLP vulg. copt. etc.) wird von Lachm., Tisch., WH., Weiss nach ℵAB verworfen. Treg. liest am Rande: (*αὐτοῦ*). Vielleicht ist die Auslassung als Correctur nach dem Text der LXX anzusehen (vgl. *ὡς* V. 24).

***) Der Verfasser traut also seinen Lesern eine solche Kenntniss des A. T. zu, dass sie die Worte sofort als alttestamentliches Citat erkennen. Sind die Leser Judenchristen, so ist das begreiflich; schwerlich dagegen bei Annahme heidenchristlicher Leser! — Die Abweichungen vom Text der LXX sind sehr gering und jedenfalls nicht tendenziös gemacht (geg. Goebel).

†) Dem alttestamentlichen כָּל־בָּשָׂר entsprechend muss man *πᾶσα σάρξ* auf das Menschengeschlecht einschränken. Die erweiterte Be-

ἀνθρώπου; vgl. textkrit. Anm.) im Urtext: כָּל־חַסְדּוֹ alle seine Anmuth „omne id quod in rebus humanis magnificum dicitur" (Calv.). Mit dem Aorist versetzt sich der Dichter lebendig in die Situation, und die Vergänglichkeit wird dadurch noch stärker markirt (Jak 1 11, 5 2). Die beiden schildernden Sätze sind wie die beiden vorigen einfach coordinirt, nicht so, dass der erste den Vordersatz, der andre den Nachsatz bildet (Schott). — Bei diesem allgemeinen Wechsel und Vergänglichkeit alles Lebendigen erweist sich als dauernd lebendig und ewig während nur das Wort Gottes: V. 25. Der Apostel sagt *κυρίου* (= יְהוָה), unabsichtlich, wie er ja das ganze Citat frei niederschreibt. — Die Stelle des Jesaja versteht unter dem Worte Gottes alle göttliche Offenbarung, namentlich aber Verheissung und Zusage; auch die evangelische Verkündigung fällt unter diesen Begriff der Offenbarung, so dass der Apostel mit voller Beweiskraft jenen Spruch auch auf die neutestamentliche Heilsbotschaft anwenden darf: *τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*). In diesen Worten ist nicht nur der Gedanke enthalten, dass ein solches (sc. Gotteswort, welches bleibt, wie das, von dem Jesaja redet) auch die an die Leser ergangene evangelische Heilsbotschaft sei. So Schott, welcher dann *τοῦτο* als Prädicat nimmt; vielmehr sagt der Verf. nach der eigenthümlichen, aber ihm mit allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen Auffassung des A. T. viel direkter: dieses Wort, von dem Jesajas redet und von dem es gilt, dass es ewig bleibt, ist das an euch ergangene Wort der evangelischen Heilsverkündigung. Gerade deshalb ist das prägnante *εἰς ὑμᾶς* (vgl. Mk 13 10; 14 9) gesagt, welches die gegenwärtig lebenden Hörer der Zeit und den Zeitgenossen des Propheten gewissermassen entgegensetzt. Damit erst ist die begründende Beweisführung abgeschlossen.

Kap. II.

2 1 knüpft folgernd an die Idee der Wiedergeburt (1 23-25) an. Und da eben diese Verse eine Begründung der Ermahnung 1 22 geben, so ist zu erwarten, dass nach der Digression im Schriftcitat der Gedanke von 1 22 wiederaufgenommen wird. In der That nennt der Apostel hier nur solche Sünden, welche im Widerstreite mit der *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* (1 22) stehen. Der positive Gedanke von 1 22 ist hier gleichsam negativ gewendet.

---

ziehung auf „alles vorhandene kreatürliche Sein, sei es Stein oder Pflanze, sei es Thier oder Mensch" (Schott) ist schon um des Vergleiches willen (*ὡς χόρτος*) nicht angängig.

2 1*). Wiederum geht (vgl. 1 13. 22) dem Hauptverbum ein Particip voran, welches an der Modalität des Hauptverbums theilnimmt. Allemal, wenn die Ermahnung des Hauptverbums befolgt wird, muss es bei ihnen zunächst zu einem *ἀποτίθεσθαι* etc. kommen. (Zur Sache vgl. Jak 1 21.) Es werden lauter Sünden der Lieblosigkeit gegen den Nächsten aufgezählt: *κακία* ist nicht allgemein: Schlechtigkeit, sondern: Bosheit, die boshafte Gesinnung, die dem Nächsten möglichst viel Schaden zufügen möchte. *πᾶσαν* bezeichnet den ganzen Umfang des Begriffes: „jede Art der Bosheit". Im Folgenden werden die concreten Erscheinungsformen der Eigenschaften durch den plur. ausgedrückt; bei *πάσας καταλαλιάς* ist beides mit einander verbunden. — *δόλος* ist Trug, Schlechtigkeit in der Wahl der Mittel, durch die man dem Nächsten zu schaden sucht. — *ὑπόκρισις* Heuchelei mit der unwahren Maske der Liebe gegen den Nächsten; *φθόνος* (Gal 5 21) mehr negativ die Gesinnung, die dem Nächsten das Gute, was er hat, missgönnt. — *πάσας καταλαλιάς*: alle möglichen Arten von Verleumdungen, die aus jenen Gesinnungen hervorgehen. (Das Substantivum nur noch IIKor 12 20; in der klass. Gräcität kommt nur das Verbum vor).

2 2**). *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη*) *ὡς*, voran stehend, wie 1 14, begründet die Ermahnung durch einen Hinweis auf ihren gegenwärtigen Zustand: „da ihr ja soeben geborene kleine Kinder seid". Er nimmt offenbar Bezug auf 1 23, wo er von der Wiedergeburt sprach. Merkwürdig ist nur, dass er zu *βρέφη****), was an sich schon „ganz kleine Kinder im zartesten Lebensalter" bedeutet, das pleonastische *ἀρτιγέννητα* zufügt, obwohl dieses Wort nicht eben dazu dient, das heftige Begehren nach Nahrung noch besonders zu steigern; *βρέφος* alleinstehend würde eine viel zutreffendere Vor-

*) V. 1. Die meisten codd. lesen den plur. *ὑποκρίσεις* (so auch Tisch.-Gebh., Treg., WH. am Rande). Von Maj. liest B allein *ὑπόκρισιν* (WH. txt., Weiss). Wahrscheinlich ist der sing. als Accommodation an *δόλον* anzusehen, und der plur. zu lesen, durch welchen das fehlende *πᾶς* der Bedeutung nach ersetzt wird. — *πάσας* vor *καταλαλιάς* ist von A fortgelassen, weil es neben den attributlosen vorigen Substantiven überflüssig erschien.

**) *εἰς σωτηρίαν* hinter *αὐξηθῆτε* ist mit den neueren Textkritikern nach fast allen codd. gegen die Rept. (L. min.) festzuhalten. Es ist ein schwieriger und nur scheinbar überflüssiger Zusatz.

***) *βρέφος* wird sogar vom Embryo gebraucht Lc 1 41. 44; auch in der klassischen Gräcität kommt es so vor. Gewöhnlich steht es von dem neugeborenen Kinde Lc 2 12. 16. Act 7 19, oder wenigstens von ganz kleinen Kindern Lc 18 15; in der Profangräcität ganz besonders von Kindern, die noch an der Mutterbrust liegen. Metaphorisch wird das Wort nur hier im N. T. gebraucht (vgl. Scharfe 18).

aussetzung dafür sein. Das zeitliche Moment in ἄρτι, welches von der allernächsten Vergangenheit gebraucht wird, lässt sich gerade neben βρέφη nicht verkennen. Und da die Hinzufügung des Attributs nicht zur Begründung der Aussage des Satzes geschehen sein kann, so ist sie lediglich durch die wirkliche Lage der Leser, die damit im Bilde beschrieben werden soll, hervorgerufen. Er redet die Leser, und zwar ausnahmslos, also als kaum erst, ganz kürzlich erst, neugeborene Kindlein, ohne Bild: als ganz kürzlich erst bekehrte Christen an; das wäre nicht zu verstehen, wenn er hier alte paulinische Gemeinden vor sich wüsste, die schon fast ein Menschenalter oder noch weit darüber hinaus bestanden hätten (vgl. auch Scharfe 13.14)*).

τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε) kleine Kinder haben ein natürliches Verlangen nach Kindernahrung, nach Milch. So erklärt sich γάλα am einfachsten ohne einen Gegensatz, wie er etwa IKor 3₂ oder Hbr 5₁₂ vorliegt, aus der Beziehung auf ἀρτιγέννητα βρέφη (Wiesing., Schott, Hofm., Huth., Keil; richtig v. S.). Dass der Verf. aber in diesem Zusammenhange nicht von natürlicher Milch reden will, braucht er den Lesern nicht erst zu sagen; deshalb ist nicht anzunehmen, λογικός wolle nur das Bildliche in dem Ausdruck markiren (so Wies., Schott, Br., Fronm., Hofm., Huth., Goeb.; vgl. Keil, Ust., Johnst.). λογικός wird dann ohne Versuch einer lexicalisch begründeten Ableitung etwa = „geistlich“ (Ust.: „auf die Seele bezüglich“) genommen (vgl. Luther: „geistlich, die man mit der Seele schöpfet, die das Herz muss suchen“). Hätte der Verf. das zum Ausdruck bringen wollen, warum wählte er dann nicht πνευματικός, welches er kurz darauf mehrfach in ähnlichem Sinne anwendet? Vor allem lässt sich bei dieser Auslegung der Artikel nicht erklären, welcher zeigt, dass der ganze Ausdruck nicht bloss qualitativ zu nehmen ist, sondern dass die Attribute das γάλα bereits deuten und es als ein ganz bestimmtes, einzigartiges bezeichnen. Diese Erklärung des Bildes muss

*) v. Soden giebt zu diesen Worten, die schon allen Auslegern, welche den Brief zwar echt, aber nachpaulinisch sein lassen, unbequem sind, die aber vollends jede Unechtheitserklärung im Sinne v. S.'s in eigenthümlichem Lichte erscheinen lassen, die höchst seltsame Erklärung ab: ἀρτιγέννητα seien die Christen immer gegenüber der in Aussicht stehenden Ewigkeit, wie sie gegenüber der künftigen Vollendung immer βρέφη seien (vgl. übrigens auch Beck, Johnst.). Das klingt nicht eben natürlich! — Bezeichnend ist es, dass Holtzmann und Jülicher in ihren neutestamentl. Einl. unsere Stelle, vielleicht aus guten Gründen, nicht einmal erwähnen!

schon in λογικός liegen, da das zweite Attribut ἄδολος nicht mehr zu dem bildlichen γάλα passt, sondern nur zu dem darunter gemeinten Worte Gottes (Schott, vgl. Huth.). Dem bildlichen γάλα muss in λογικός bereits die Deutung vorangegangen sein. Es ist von λόγος abzuleiten, und bedeutet nach Analogie anderer Bildungen auf -ικος: „aus dem λόγος herstammend", d. h. entweder: „aus der Vernunft" oder „aus dem Worte stammend". Im ersten Sinne Röm 12₁: λογικὴ λατρεία, eine höhere λατρεία, von der die Vernunft sagt, dass sie die einzig rechte ist. Dagegen ist es hier abzuleiten von λόγος = Wort, eine Bedeutung, die λόγος im N. T. stets hat, aber nun nicht so, dass λογικὸν γάλα = γάλα τοῦ λόγου wäre (Beza, Gerh., Calov., Beng., Wolf u. A.; vgl. auch Brown, Expositor 1890 299), sondern „die aus dem Worte (Gottes) stammende Milch" (Weiss vgl. Keil; v. S.: „die im Worte gebotene Milch"). Damit ist aber zugleich gesagt, dass es nicht das Wort selber ist, sondern etwas, was uns im Worte entgegengebracht wird, das ist nach V. 3 Christus selbst, als die Lebensnahrung der wiedergeborenen Christen (Weiss, v. S.*). — Diese Nahrung ist ἄδολον, weil das Wort, aus dem sie stammt, Wahrheitswort ist (1₂₂). Ἄδολον steht im Gegensatz zu den unlautern Dingen, die in V. 1 genannt waren und die von den Christen gemieden werden, wenn sie im Gehorsam gegen die Wahrheit ihre Seele zur Bruderliebe weihen. An wahre und falsche Lehrer ist dabei nicht gedacht. — ἐπιποθήσατε drückt das starke lebendige Verlangen aus; Jak 4₅, Phl 2₂₆. — ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε) ἐν bezeichnender als διά = „auf Grund solcher Speise, in der Kraft derselben". Die Wiedergeburt ist nur eine principielle Setzung des neuen Lebens; soll es nicht verkümmern, sondern erstarken, so bedarf es dauernd der Nahrung. Und wie die erste Nahrung des Kindes die Milch der Mutter ist, der das Kind sein Leben verdankt, so haben die Christen auch vom ersten Entstehen ihres neuen Lebens die Süssigkeit Christi schmecken dürfen, und auch sie können nur gedeihen, wenn sie zu Christo kommen und sich dauernd an ihn halten (vgl. Hofm.). Αὐξηθῆτε ist mit Bezug auf die einzelnen ἀρτιγέννητα βρέφη gesagt. Wenngleich also der Apostel die Bestimmung der Christen, ein οἶκος πνευματικός zu sein, als Ziel seiner Ermahnung im Auge hat (Huth.), so ist es doch geboten, αὐξηθῆτε zunächst auf das Wachsthum der Einzelnen

*) Ist diese Deutung richtig, dann kann es uns nicht entgehen, wie sehr solche Worte an johanneische Christusworte erinnern. Dieselbe Beobachtung lässt sich in gesteigertem Masse bei V. 3 machen, und ebenso bei dem πρὸς ὃν προσερχόμενοι, womit V. 4 anknüpft.

zu beziehen (geg. Schott), wodurch dann indirekt allerdings auch der Aufbau der Gemeinde gefördert wird, weil der Einzelne dieser Ermahnung nach der folgenden Ausführung des Apostels selber nur nachkommen kann, wenn er als Glied der Gemeinschaft an Christo, als Stein des Baues am Eckstein, sich hält. Ebenso ist zu urtheilen über den Zusatz *εἰς σωτηρίαν*), den die Rcpt. mit Unrecht auslässt. Es ist „das endliche Ziel des christlichen Wachsthums", welches der Einzelne nur erreicht, wenn er die rechte Stellung hat zu Christo und der Gemeinschaft, die mit Christo in unzertrennlicher Verbindung steht.

2 3*). *εἰ ἐγεύσασθε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος.*) Von der zu Grunde liegenden alttestamentlichen Stelle ψ 34 9: *γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος* sind gerade die Worte *καὶ ἴδετε* fortgelassen, weil der Verf. bei dem Bilde (*γάλα*) bleiben wollte. Wir müssen consequent urtheilen, dass auch *χρηστός* mit Anspielung auf *γάλα* gewählt ist und dürfen daher bei der eigentlichen Bedeutung desselben: „lieblich, süss, suavis" stehen bleiben (Jer 24 3ff.; Lc 5 39). Der Einwand, dass diese Bedeutung wohl zu *γάλα*, nicht zu *κύριος* passe (Huth., Keil und die meisten Ausl.), fällt hin, wenn man unter *γάλα*, wie wir, Christum versteht; gerade der Umstand, dass *ἐγεύσασθε* und *χρηστός* nur zu *κύριος* passt, wenn *κύριος* mit *γάλα* im Bilde identisch ist, beweist die Richtigkeit unserer Auslegung**). — *εἰ* steht wie 1 17 zur Einführung eines factischen Thatbestandes: wenn = da ja. Der Apostel kann sich in diesem Punkte auf die Erfahrung der Christen berufen.

2 4. Mit dem obigen *κύριος* hatte der Apostel die bildliche Redeweise verlassen; in bildloser Rede knüpft er mit dem ersten Worte unseres Verses daran an; dann nimmt er aber sofort, weil ihm das folgende Bild vom *οἶκος* bereits in Gedanken ist, in Apposition zu *ὅν* das bildlose *κύριος* in dem bildlichen *λίθον ζῶντα* noch einmal auf. Trotzdem bleibt der Uebergang in dies völlig andere Bild auffallend hart***). Aber der Apostel beabsichtigt im Grunde auch, zu etwas ganz

*) *εἴπερ* (Rcpt. CKLP vulg.) würde den Inhalt des Verses in Frage stellen; der Zusammenhang fordert *εἰ*, was auch alle Textkritiker vorziehen (nach ℵAB).

**) Von der „Güte des Herrn" in diesem Zusammenhange zu reden, hat keinen Sinn, und die Ausleger müssen mancherlei dabei ergänzen. — Der Vergleich ist treffend durchgeführt: wenn das Kind geschmeckt hat, dass die Milch süss ist, verlangt es immer wieder und heftiger (vgl. *ἐπιποθ.*) nach derselben.

***) Ich meine damit natürlich den Uebergang aus dem Bild von der Milch zu diesem neuen Bilde; dass *προσερχ.* und *οἰκοδομ.* ein disparates Bild sei, habe ich nirgends behauptet, wie v. S. mir vorwirft.

Neuem überzugehen. Während er bis dahin von Einzelnen gesprochen, von ihren Heilserfahrungen und von dem Wachsthum ihres inneren Lebens gehandelt hatte, tritt jetzt der Begriff der Gemeinschaft beherrschend in den Vordergrund. — Für das Verständniss dieser beiden Verse ist es massgebend, ob man das Hauptverbum imperativisch oder indicativisch fasst*). Entscheidend ist der Zusammenhang mit dem Folgenden. In V. 6 wird eine Schriftstelle angefügt, die nachweisen will, dass die Leser, wenn sie sich im Glauben an den Eckstein Christus halten, auch die Ehre haben werden, als lebendige Steine in dem *οἶκος πνευματικός* eingefügt zu werden: euch, die ihr ja Gläubige seid, wird diese Ehre thatsächlich zu Theil (V. 7). Und ebenso werden den Lesern die Ehrenprädicate in V. 9 bedingungslos als gegenwärtig ihnen bereits eignend zugesprochen. Der Apostel will demnach schon in V. 4. 5, den Gedanken von V. 3 fortsetzend, darauf aufmerksam machen, welch hohe Auszeichnung den Lesern zu Theil werde, wenn sie dauernd in Christo ihre Nahrung finden oder in anderm Bilde: sich ihm, dem lebendigen Eckstein, fortwährend im Glauben nahen. Die Verse sind also nicht mahnend, sondern bringen im Indicativ Praes. eine unmittelbar gewisse Verheissung (so oder ähnl. Beng., Gerh. u. A.; Wies., Weiss, Hofm., Ust.).

πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα) etwa: „denn wenn ihr zu ihm als dem lebendigen Stein hinzutretet, werdet auch ihr u. s. w.“. Das Partic. Praes. drückt das fortgesetzte Hinzutreten aus**), welches auch bei Christen stets die nothwendige Voraussetzung des innigen Verbundenseins mit Christo bleibt. Man darf aber in dieses *προσέρχεσθαι πρός* nicht etwa eine Vertiefung oder Versenkung des einzelnen Christen in

---

*) Es darf dabei die Structur des Satzes nicht bestimmend sein, als ob die Folge von Particip, *ὡς* mit folgendem Substantiv, Verbum, die mit der in V. 1. 2 übereinstimmt, auch hier einen Imperativ forderte (so Beza, Aret., Steig., De W.-Br., Luth., Schott, Huth., Keil); denn wir haben hier keinen selbständigen Satz, sondern einen abhängigen Relativsatz vor uns, in welchem man von vornherein einen Indicativ eher erwartet als einen Imperativ. Ueberhaupt kann in dem vorliegenden Bilde vom Stein leichter ausgesagt werden, dass er auferbaut wird, als dazu aufgefordert werden, dass er sich auferbaue oder auferbauen lasse. Zu beachten ist ferner, dass er mit *ὡς λίθοι ζῶντες* (s. sp.) eine Qualität nennt, die sie bereits besitzen; von ihnen braucht also nicht erst gefordert zu werden, dass sie sich aufbauen, sondern es versteht sich von selbst, dass sie auferbaut werden.

**) Luther unrichtig: zu welchem ihr gekommen seid. — *προσέρχεσθαι* wird im N. T. gewöhnlich mit dem Dativ verbunden; hier soll noch mehr die Bewegung zu Christo hin markirt werden.

die Lebensgemeinschaft mit Christo hineindeuten (vgl. noch Keil); eine tiefere Bedeutung erhält das Verbum erst durch *λίθον ζῶντα*, die Apposition zu *ὅν*. Wir sollen uns zu Christo nahen als dem lebendigen Stein, d. h. in der Ueberzeugung, dass er es ist. Es ist dasselbe, was nachher im Citat durch *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ* wiedergegeben wird. Das Fehlen des Artikels zeigt, dass es dem Apostel mehr darauf ankommt, die in *λίθος ζῶν* ausgedrückte Qualität zu betonen (vgl. Huth.), als hervorzuheben, dass Christus der Ps 118 22 und Jes 28 16 verheissene *λίθος* sei. Der Ton liegt also auf *ζῶντα*. Dieses Adjectivum fügt der Apostel nicht hinzu, um den Ausdruck als bildlichen zu kennzeichnen; sondern weil es sich hier um die lebendige Person des durch die Auferstehung zu dauerndem Leben erweckten Christus handelt*). Von dem Glauben an die gottgewirkte Thatsache der Auferstehung geht der Apostel überall aus, und die Rücksichtnahme auf diese Thatsache zieht sich auch durch den folgenden Gegensatz *ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον*) *ὑπὸ ἀνθρώπων* ist vom Apostel gesagt, um den Gegensatz zwischen Menschenrath und Gottesthat

*) Alle anderen Deutungen verbieten sich durch das parallele und sicher analog zu deutende *λίθοι ζῶντες* im folgenden Verse. Deshalb protestirt Hofm. mit Recht dagegen, dass *ζῶντα* „lebendig machend, Leben gebend" heissen solle (so fast alle Ausleger). Und De W. will ebenso mit Recht gegen Clericus und Steiger die Vorstellung des saxum vivum im Gegensatz gebrochener Steine (Virg. Aen. I 171; Ovid. Metam. XIV 741) hier ferngehalten wissen. Eine Ausführung jener ersten Ansicht ist es nur, wenn Schott meint, „*ζῶν* weise darauf hin, dass Christus durch die Selbstentfaltung seines gottmenschlichen Lebens die Gemeinde aus sich, dem Grundstein, herauswachsen lässt". Huth. polemisirt von seinem Standpunkt aus mit Unrecht gegen Schott. — v. S. hält auch hier die Deutung des *ζῶν* aufrecht, die er im Anschluss an Ust. in V. 3 vertreten hatte: „*ζῶν* ist der *λίθος*, weil er wirklich das ist, was mit dem bildlichen Ausdruck gemeint ist, wirklich im Stande zu tragen und auf sich ein Haus zu erbauen". Wenn Ust. diese Fassung hier vermeidet, so ist das inconsequent. Eine einheitliche Deutung des Bildes muss für alle Stellen durchaus gefordert werden. Dem entsprechend will v. S. auch dem folgenden *λίθοι ζῶντες* genau denselben Sinn geben. In Wirklichkeit thut er es nicht. Denn im ersten Falle gehört es zum Wesen des Steines, zu tragen und ein Haus auf sich zu erbauen, was freilich nicht ohne Weiteres das Wesen des Steines genannt werden darf, im zweiten Falle, viel allgemeiner, dass die Steine zum Haus werden können. Genauer geurtheilt kommt doch der Stein zuerst als tragender, zu zweit als getragener in Betracht. *ζῶντες* in V. 5 steht augenscheinlich in Parallele zu *πνευματικός*, muss also etwas dem Aehnliches bezeichnen. Die Attribute des *λίθος ζῶν* in V. 4b. 6 deuten ohne Zweifel auf die Thatsache der Auferweckung Jesu hin, in welcher Gott sein Urtheil über den Werth dieses Steines abgegeben hat; sie klingen geradezu wie eine sachliche Umschreibung von *λίθος ζῶν*.

schärfer hervortreten zu lassen (Schott, Huth., Keil). Aus Ps 118 22 entnimmt der Apostel nur den Gedanken, dass die Verwerfung Christi durch Menschen (in der Kreuzigung durch die ungläubigen Juden), die als abgeschlossene und in ihren Folgen fortdauernde Thatsache vorliegt (part. perf., den folgenden Adjekt. entsprechend), von dem προσέρχεσθαι abhalten könnte*), wenn er nicht bei Gott (in Gottes Urtheil vgl. Jak 1 27) ἐκλεκτός, ἔντιμος wäre (wofür die Auferweckung und Verherrlichung Christi den Thatbeweis liefert). Dem entsprechend nimmt der Apostel von den Jes 28 16 aufgeführten Adjektiven nur die auf, welche seine eigenthümliche Würde bei Gott hervorheben (Steig., Huth. u. a.).

2 5**). καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε) καὶ αὐτοί ist mit ὡς λίθοι ζῶντες zusammen zu nehmen und stellt die Leser als solche Christo, dem λίθος ζῶν, nicht Andern, die ausser ihnen noch λίθοι ζῶντες wären, an die Seite. Sie sind in demselben Sinne wie der erhöhte Christus, lebendige Steine, wenn sie nur zu ihm kommen, d. h. wenn sie nur im Glauben sich an ihn als den lebendigen Stein halten: nur weil es einen auferweckten, lebendigen Christus giebt, sind sie zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren und besitzen nun wahres Leben, das sich als solches auch auszuweisen im Stande ist (1 3; vgl. 1 21). — ὡς bezeichnet demnach wie 1 14, 2 2 die faktisch bestehende Qualität der Christen, die sie nicht erst durch das οἰκοδομ. erlangen sollen (Schott), sondern die sie besitzen, sofern sie zu Christo kommen, und die sie nun befähigt zum οἰκοδομεῖσθαι. — οἰκοδομεῖσθε ist bei dieser Deutung indikativisch und passivisch gefasst: in Folge eures Hinzutretens werdet ihr lebendige Steine und als solche werdet ihr erbauet, sc. von Gott, der Christum zum Eckstein ausersehen hat, und der dafür sorgen wird, dass alle zu dem damit gegründeten Gebäude passenden Steine am rechten Orte ins Ganze eingefügt werden.

οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον) Diese Worte

*) Mit gutem Recht bemerkt Weiss, dass das nur für frühere Juden seine Bedeutung hat. — „Das Citat aus Ps 118 findet sich mit der durch Jesus selbst (Mt 21 42) autorisirten Auslegung auch in der Verantwortung des Petrus vor dem Synedrium (Act 4 11) und nur da“ (Usteri).

**) Zu lesen ist mit Lchm., Treg., WH., Weiss: οἰκοδομεῖσθε; die Lesart ἐποικοδομεῖσθε (Tisch.) scheint eine Correctur nach Eph 2 20 zu sein. — εἰς vor ἱεράτευμα ἅγιον ist überwiegend stark bezeugt (vgl. ℵABC verss. Lchm., Tisch., WH., Treg., Weiss); ἱεράτευμα ἅγιον ist als ein paralleles Zweites neben οἶκος πνευματικός nicht wohl denkbar. Daher ist εἰς, obwohl es den Text erleichtert, beizubehalten (geg. De W., Wies., Schott). — τῷ vor θεῷ ist mit ℵABC zu verwerfen.

gehören zusammen, wenn man die Lesart mit εἰς annimmt*). Denn weil οἶκος und ἱεράτευμα („Priesterschaft", nicht: „Priesterthum") zwei völlig disparate Begriffe sind, so kann εἰς ἱερ. ἅγ. nicht von οἰκοδ., zu welchem Bilde es durchaus nicht passt, auch nicht zum ganzen Ausdruck, sondern nur zu οἶκ. πν. eng bezogen werden, in dem Sinne: „zu einem für eine heilige Priesterschaft bestimmten οἶκος πν. Die Inconcinnität bleibt natürlich hier (wie bei allen Erklärungen) zurück, dass die Christen in unschöner Vermischung der Bilder einmal als Haus, in dem Gott wohnt, sodann als die, welche in dem Hause wohnen, bezeichnet werden**). Nicht durch den Zusatz πνευματικός, wohl aber durch εἰς ἱεράτευμα ἅγ. und durch den ganzen Zusammenhang wird der οἶκος als Tempel gekennzeichnet (geg. Luthardt, Hofm., vgl. auch Keil). Durch πνευματικός wird dieser οἶκος, der aus lebendigen Steinen erbaut ist, dem Tempel des alten Bundes, der aus todten Steinen aufgebaut war, als wahrhaftes Gegenbild gegenübergestellt. Den Worten liegt der Gedanke zu Grunde, dass hier in der gläubigen Gemeinde erfüllt sei, was dem Volke des alten Bundes verheissen war, was aber in der alttestamentlichen Theocratie seine Erfüllung nicht gefunden hatte. Dort wohnte Jahve in der dazu geweihten Tempelstätte, und wenige Priester durften sich ihm nahen, die sonderlich dazu geweiht wurden. Als Ideal wurde aber je und je angesehen, dass das ganze Volk ein Tempel Gottes sein sollte: Jahve selbst wird kommen und zelten unter seinem Volk. Ganz Israel sollte Gott priesterlich dienen (Ex 19 6; Jes 61 6)! Jetzt ist die Zeit gekommen, wo Gott nicht mehr im Dunkel des Heiligthums getrennt vom Volke zu wohnen braucht; nun sind alle gläubigen Israeliten „gottgeweiht", wie die Priester des alten Bundes, und dürfen priesterlich Gott dienen; ihre Gemeinschaft ist ein Gotteshaus, in dem Gott Wohnung machen kann.

---

*) Nach der Lesart ohne εἰς wären beide Bestimmungen coordinirt, und beide würden das Ziel des οἰκοδομεῖσθαι angeben: „zum geistlichen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft". Der zweite Begriff würde aber unmöglich neben dem ersten unmittelbar mit οἰκοδομεῖσθε verbunden werden können. Liest man εἰς, dann ist erstens unmöglich, mit Hofm. und Keil οἶκος als Apposition zu dem in οἰκοδομεῖσθε enthaltenen Subject und εἰς ἱεράτ. ἅγ. allein von οἰκοδ. unmittelbar abhängig zu denken, weil doch ein οἶκος erst der Zweck, nicht die Voraussetzung eines οἰκοδομεῖσθαι sein kann. Ebensowenig kann zweitens εἰς ἱεράτ. ἅγιον „der weitere Erfolg des Erbauetwerdens zum geistlichen Hause" (Brückn., Huth.) sein, wobei εἰς ἱερ. ἅγ. von dem ganzen Ausdruck οἰκοδομ. οἶκ. πν. abhängen würde (s. ob.).

**) Was die Ausleger darüber vermittelnd sagen (s. noch Keil, v. S.), hebt die Schwierigkeit keineswegs.

ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας) Gott opfernd nahen zu dürfen, ist das wesentliche Priesterrecht*). Freilich sind es nicht animalische oder vegetabilische Opfer, wie dort im A. B., sondern, wie es im *οἶκος πνευμ.* erwartet werden muss, *πνευματικαὶ θυσ.*, unmittelbare Aeusserungen ihres Innern, welche „die Geistesart derer, die sie darbringen, an sich tragen" (Keil). Calv.: inter hostias spirituales primum locum obtinet generalis nostri oblatio, neque enim offerre quicquam possumus Deo, donec illi nos ipsos in sacrificium obtulerimus, quod fit nostri abnegatione; sequuntur postea preces et gratiarum actiones, eleemosynae et omnia pietatis exercitia. Vgl. hierzu Hbr 13 15.16; Jak 1 27; Röm 12 1, 1 9. 15. 16; Phl 2 17, 4 18 u. s. w. Wahrscheinlich hat der Apostel, im Zusammenhang mit seiner Ermahnung zur Bruderliebe, hauptsächlich die Uebungen der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit im Auge, die das beste Gemeinschaftsband sind, weshalb *κοινωνία* geradezu die Bedeutung „Almosen" empfing (vgl. Hbr 13 16; Röm 15 26; vgl. IIKor 8 4 u. s. w.). — *εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ*) *εὐπρόσδεκτος* (Röm 15 16) = *εὐάρεστος* (Röm 12 1. 14. 18; Phl 4 18 u. sonst). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) gehört auf keinen Fall zu *οἰκοδομεῖσθε* (Beda), aber auch nicht zu *ἀνενέγκαι* (Grot., de W., Weiss, v. S. u. A., vgl. auch Br., Schott, die es zum ganzen Ausdruck beziehen wollen), obwohl man sich dafür auf Hbr 13 15 berufen könnte; die Stellung der Worte spricht bestimmt dagegen. Mit *εὐπροσδ.* beginnt ein wesentlich neuer Gedanke, zu dem nothwendig auch *διὰ Ἰησ. Χρ.* gehört (Beng., Steig., Wies., Hofm., Huth., Keil, Burg., Ust.). Der Grundgedanke ist übrigens bei beiden Auslegungen derselbe: die Christen dürfen priesterlich Gott nahen im Vertrauen auf Christum, durch welchen (— wie und wodurch, ist nicht gesagt —) ihnen verbürgt wird, dass das, was sie vor Gott bringen, sein Wohlgefallen hat.

2 6**). Begründung der V. 4. 5 enthaltenen Aussage

*) Das Verbum *ἀναφέρειν*, das bei Paulus nicht vorkommt, hat, zwar nicht bei den Klassikern, wohl aber bei den LXX, in dem Briefe an die Hebräer (7 27; 13 15) und Jak 2 21 die Bedeutung „opfern", eigentlich „die Opfergabe auf den Altar bringen". Schon darum ist es unwahrscheinlich, dass Petrus hier von Paulus (Röm 12 1) abhängig ist, zumal es sich hier um eine in urchristlichen Kreisen augenscheinlich geläufige Vorstellung handelt, die ihre Entstehung alttestamentlichen Stellen (vgl. namentl. Ps 50 14. 23, 51 18f.) verdankt (so auch Ust.).

**) Statt *διὸ καί* (Rcpt.) ist mit allen wichtigen codd. *διότι* zu lesen. — Die schwierigere Lesart *περιέχει ἐν γραφῇ* ist die wahrscheinlichste. *τῇ* vor *γραφῇ* (Rcpt. KLP) ist ein naheliegender Zusatz. Lchm. liest nach C min. vulg. etc.: *περιέχει ἡ γραφή*, eine Lesart, die jener schwierigeren Verbindung aus dem Wege geht. — Das sonst nicht be-

durch Schriftbeweis auf Grund von Jes 28_{16}, worauf schon V. 4 angespielt war. — *διότι*) „deshalb weil“ vgl. 1_{24}. — *περιέχει ἐν γραφῇ*) ungewöhnliche Construction*) für *περιέχει ἡ γραφή*, nach Winer etwa = *περιέχεται*; am einfachsten impersonell zu fassen (Buttm.). Diese Weissagung, die von den Rabbinen (vgl. Vitringa ad Jes. I_{217}) ebenso wie später von Paulus auf den Messias selbst bezogen ist, hat auch jedenfalls, man mag sie im ursprünglichen Zusammenhange deuten wie man wolle, messianischen Charakter, und wird mit vollem Recht vom Apostel auf Christum gedeutet, in dem jene Weissagung Erfüllung geworden ist (Huth., Keil u. A.). Die zweite Hälfte des Citats ist durch *ἐπ' αὐτῷ* inniger mit dem Bilde in V. 6a verbunden. Durch *καὶ ὁ πιστεύων κτλ.* wird das *προσερχόμενοι* in V. 4 aufgenommen, und ebenso durch *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* inhaltlich das *οἰκοδομεῖσθε οἶκ. πνευμ. κτλ.*, das dort als unmittelbare Folge des *προσέρχεσθαι* genannt war: Wer sich auf Christum verlässt, wird in seiner Heilserwartung nicht getäuscht werden, sondern er wird die erstrebte Ehre erreichen, dass er als *λίθος ζῶν* zu dem *οἶκος πνευμ.* miterbaut wird. Diese Auffassung ist gesichert durch die Aussage des V. 7 über das Schicksal der Ungläubigen, das derVerf. im Anschluss an dasselbe Bild vom *λίθος* beschreibt.

2_7**). Mit V. 7a schliesst der Verf. den Schriftbeweis für die Heilserfahrung der Leser erst ab mit dem aus V. 6 unmittelbar folgernden *οὖν*, wodurch der Inhalt von V. 6 auf die Leser bezogen wird. Das Verbindende ist *τοῖς πιστεύουσιν*; nicht: „wenn ihr gläubig seid“ (Winer 511), sondern: „da ihr ja gläubig seid und als solche durch das Schriftwort getroffen werdet, kann das V. 4. 5 Gesagte an euch geschehen, was durch V. 6 begründet werden sollte.“ Daraus folgt, dass

---

zeugte *ἐπ' αὐτόν* statt *ἐπ' αὐτῷ* (ℵ) hat nichts für sich. — WH., Weiss schreiben die Adjectiva in der Reihenfolge: *ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον* (B C cop. arm. Cyr.). Dagegen lässt sich anführen, dass so nach den LXX abgeändert sein könnte; dafür, dass es nahe lag den Stein zunächst mit *ἀκρογων.* als Eckstein zu bezeichnen, und dass *ἐκλεκτὸν ἔντιμον* nach V. 4 aneinandergereiht sein kann. Ich halte den Gegengrund für entschieden gewichtiger und meine, dass der Apostel hier im Zusammenhange den Stein zunächst als „Eckstein“ bezeichnen musste (ebenso wie später im Gegensatz dazu als *κεφαλὴ γωνίας*), und dann erst folgten die Prädikate über den Werth des Steines nach V. 4.

*) Vgl. Joseph. Ant. XI 7: *βούλομαι γενέσθαι πάντα καθὼς ἐν αὐτῇ* (sc. *ἐπιστολῇ*) *περιέχει.*

**) Für *ἀπειθοῦσιν* (Lchm. nach AKLP) haben alle neueren Textkritiker mit Recht *ἀπιστοῦσιν* (ℵAB) aufgenommen. Ersteres ist Correctur nach V. 8.

die τιμή die Auszeichnung des οἰκοδομ. οἶκ. πνευμ. ist, die ihnen nach V. 4. 5 zu Theil werden sollte, oder dass sie das οὐ μὴ καταισχυνθῇ, wie es negativ in V. 6 ausgedrückt war, in sich schliesst (de W.-Br., Weiss, Schott, Huth.). ἡ τιμή (vgl. ἔντιμος V. 6) weist mit dem Artikel auf den vorigen Vers zurück: „Die Ehre, die den Gläubigen in jenem Worte zugesprochen ist" (Steiger, Huth., Ust.)*). Bei der unzerreissbaren Verkettung des Gedankengefüges von V. 4—7 (V. 6: διότι, V. 7: οὖν) kann V. 4. 5 keinen imperativischen Sinn haben, während der wesentlich parallele Satz V. 7 eine positive Behauptung enthält. — ἀπιστοῦσιν δέ) Gegensatz zu τοῖς πιστεύουσιν; ohne Artikel = solchen, welche ungläubig sind; es steht mit den Worten des Citats οὗτος ἐγενήθη κτλ. in grammatischer Verbindung (vgl. Win. 531). Die Worte λίθος — γωνίας sind aus Ps 118 22 entlehnt, womit der Verf. zwei Ausdrücke aus Jes 8 14 verbindet. Es ist sicher, dass εἰς κεφαλὴν γωνίας ebenso der Beziehung zu ἀπιστοῦσιν unterliegt wie λίθος προσκ. καὶ πέτρα σκανδάλου. Es hat also einen andern (nahezu entgegengesetzten) Sinn, wie λίθος ἀκρογωνιαῖος im vorigen Verse. Und eben, weil der Apostel beabsichtigte, κεφαλὴ γωνίας, was an sich auch in gutem Sinne verstanden werden konnte, in malam partem zu wenden, hat er die beiden unmissverständlichen Ausdrücke aus Jes 8 14 damit verbunden. — λίθος προσκ. καὶ πέτρα σκανδ. sprechen nicht von dem subjektiven Anstossnehmen an der Predigt (welches ja in V. 8 durch ἀπειθεῖν als Voraussetzung des προσκόπτειν genannt wird), sondern von dem objectiven Verderben, das sie sich durch ihren Unglauben zuziehen (so die meisten Ausl.; zur Sache vgl. Lc 20 17. 18). Ob der Eckstein vom Verf. als vorstehender Stein gedacht ist, über den man fallen kann, wenn man nicht kommt, um sich auf ihm aufbauen zu lassen (so wahrscheinlich Lc 20 18), lässt sich nicht bestimmen. Im übrigen darf Consequenz in der Ausführung der Bilder von unserm Verf. (vgl. zu V. 4. 5) nicht erwartet werden**).

*) Die Deutung: „bei euch steht er im Preis" oder: „seine Ehre, die er bei Gott hat, kommt euch zu statten" werden dem absoluten ἡ τιμή nicht gerecht (vgl. Usteri, der freilich auch hier wieder mehrere Auslegungen kombiniren möchte).

**) Wenn Hofmann (und nach ihm Keil) behauptet, „der Gedanke selbst, dass Ungehorsamen Christus zum Eckstein geworden sei, erscheine unmöglich", so geht er von der unrichtigen Voraussetzung aus, „sie wüssten ja nichts davon, dass er Eckstein geworden sei". Sie wissen sehr wohl darum, der λόγος davon (V. 8) ist an sie ebenso herangetreten wie an die Gläubigen, nur in Folge ihres andersartigen Verhaltens ist er ihnen nicht zum Heil geworden. Auch den Gläubigen hat ja der Eckstein, was Christus an sich auch ohne deren Erkenntniss

Exkurs über das Verhältniss der LXX-Citate zu Röm 9 33.

Die Uebereinstimmung der in V. 6. 7 enthaltenen alttestamentlichen Citate mit der Fassung des Citates in Röm 9 33 im Gegensatz zu der uns überlieferten Form des LXX-Textes kann, wie Holtzmann mit Recht sagt, nicht auf Zufälligkeit beruhen, und noch viel weniger die Combination von Jes 28 16 und 8 14, die an beiden Stellen vorgenommen ist. Holtzm. hält das nach herkömmlichem Urtheil für einen Beweis der Abhängigkeit unseres Briefes vom Römerbrief (vgl. auch Usteri: „die Abhängigkeit unserer Stelle von Röm 9 33 ist evident"). Eine eingehende Behandlung der Frage vermisst man überall. In neuester Zeit hat das Urtheil eine erhebliche Wandlung erfahren. — v. Soden meint bei V. 6, dass sich bei der sonstigen weiten Divergenz der beiderseitigen Citationsformen die Abweichung von unserer überlieferten LXX-Gestalt nicht aus Abhängigkeit des einen vom andern, sondern am wahrscheinlichsten aus einer andern LXX-Gestalt erkläre; und bei V. 7 lässt er die Wahl, die Abweichung gegen den LXX-Text entweder aus der Einwirkung des Römerbriefes auf unsern Brief oder aus der Benutzung einer gemeinsamen, von unserm überlieferten LXX-Text abweichenden Vorlage des alttestamentlichen Textes abzuleiten. — Hans Vollmer (die alttestamentl. Citate bei Paulus 41) geht einen bedeutsamen Schritt weiter und erklärt sich für die Unabhängigkeit unseres Briefes von Röm 9 33. Und da nun nach seinem Urtheil, welches der landläufigen Beurtheilung des literarischen Verhältnisses der beiden Briefe zu einander entspricht, die Annahme des umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses eine Absurdität sein würde, so nimmt er an, dass beide Autoren nicht nur die Abweichungen von der Textform der LXX, sondern auch

---

geworden war, zur *τιμή* erst dadurch gereicht, dass sie auf ihn vertrauten. Hofmann sieht sich übrigens gezwungen, eine ganz eigenartige Construction anzunehmen: er fasst *ὑμῖν ἡ τιμὴ — οἰκοδομοῦντες* mit verschwiegenem *ὤν* als Apposition zu dem folgenden *οὗτος*; *ἡ τιμή* ist dann eine Bezeichnung des *λίθος* und die folgenden drei Ausdrücke *εἰς κεφ. γων., λίθ. προσκόμμ.* und *πέτρα σκανδ.* werden dann so vertheilt, dass er den ersten Ausdruck auf die Gläubigen (!), die beiden andern auf die Ungläubigen bezieht. Das Gezwungene solcher Construction fällt sofort auf. Zudem würde dabei das dem Verf. wohlbekannte Citat aus Ps 118 22 seltsam zerstückelt, und für das *οἵ* in V. 8, das sich zweifelsohne auf *ἀπιστοῦσιν* bezieht, fehlt die Anknüpfung. Dieselben Bedenken erheben sich in gesteigertem Masse gegen Keils Auslegung. — Unmöglich scheint mir auch die Fassung von Weiss zu sein, welcher *οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* Parenthese sein lässt. Die Parallele zum Vorigen geht dabei ganz verloren, und *οὗτος* fasst zu deutlich das längere Subjekt noch einmal zusammen. Die Parenthese ist durch nichts angedeutet; im Gegentheil, erst durch die Annahme einer Parenthese macht die grammatische Auflösung des Satzes Schwierigkeiten. Darum verbietet sich diese Annahme von selbst.

die Combination der beiden Jesajastellen einer Sammlung alttestamentlicher Citate entnommen hätten, die zu irgendwelchen (dogmatischen oder erbaulichen) Zwecken von irgend Jemand vorgenommen sei*). Der Verf. des ersten Petrusbriefes hat aber ohne allen Zweifel den zusammenhängenden Text der LXX vor sich gehabt. Sofort bei dem ersten Citat ist das zu constatiren. Denn das höchst auffällige εἰς σωτηρίαν (V. 2) ist sicher von ihm geschrieben, weil er es Ps 118 21 vor sich hatte. Die Worte gehen dem von ihm benutzten Citat unmittelbar voran. Ebenso sicher hat er Jes 8 12. 13. 14 vor Augen gehabt. Die Combinationen verschiedener Stellen hat er also selbst vollzogen (vgl. auch V. 9: Combin. von Ex 19 6 und Jes 43 20).

Nun ist aber m. E. die Annahme der Unabhängigkeit beider Stellen (IPt 2 6. 7 und Röm 9 33) von einander schlechterdings ausgeschlossen, einmal, weil ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss zwischen beiden Briefen auch abgesehen von dieser Stelle feststeht, sodann weil in unmittelbarer Nähe beider Stellen auch Hos 2 25 verwendet wird, endlich — und das ist ausschlaggebend — weil das προσκόπτουσιν (IPt 2 8) seine genaue Parallele hat an dem προσέκοψαν (Röm 9 32); vgl. dazu Holtzm., Einl. Andere Gründe werden noch folgen.

Wir werden ohne Weiteres zugeben, ja nach Lage der Dinge für selbstverständlich halten müssen, dass Paulus und Petrus ältere LXX-Gestaltungen vor sich gehabt haben können, und zwar für die verschiedenen Theile des A. T. wahrscheinlich verschiedene Textrecensionen. Es mag auch sein, dass die Textvorlagen unserem cod. A besonders nahe stehen (falls dieser nicht, wie ich annehme, vielfach aus dem N. T. emendirt ist). Am wahrscheinlichsten war es eine ähnliche Textgestalt, wie sie dem Lucian und vielleicht dem Theodotion (vgl. dazu Adam Mez: die Bibel des Josephus 83f.) vorgelegen hat, also eine Art Urlucian oder Urtheodotion (vgl. dazu auch Vollmer 24ff., Harnack, ThLz 1885, Sp. 267). Die gleiche Textvorlage haben sie sicher nicht gehabt. Denn Röm 9 25 geht Paulus nach B, Petrus dagegen in dem gleichen Citat (2 10) nach A.

Sehr wahrscheinlich hat nun in der Vorlage unseres Verfassers, Jes 8 14**) den Wortlaut gehabt: εἰς λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν

*) Die Hypothese Vollmers ist von ihm selbst nicht bewiesen und überhaupt unbeweisbar; sie ist übrigens durch seine eigenen Ausführungen am gründlichsten widerlegt. Denn das liesse sich wohl noch begreifen, dass die Männer des N. T. eine solche Sammlung benutzten, aber völlig ausgeschlossen ist es, dass Theodotion, Symmach. und vollends Aquila, welche bei ihren Berichtigungen des LXX-Textes dem Urtext möglichst nahe zu kommen suchten, eine solche Quelle benutzt haben sollten. Und doch führt seine Anschauung, dass für die Citate bei Paulus und die Uebersetzungen dieser Männer eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei, mit Nothwendigkeit zu jener Annahme.

**) Der Uebersicht halber seien die drei in Betracht kommenden LXX-Stellen in der uns überlieferten Form notirt: Jes 8 14: κἂν ἐπ'

σκανδάλου, was dem massoret. Text entspricht, während der überlieferte LXX-Text völlig vom Urtext abweicht. Unserem Verf., der sich mit dem hebr. Text nirgends vertraut zeigt, der vielmehr aus dem Wortlaut der LXX argumentirt*), muss diese Version bereits vorgelegen haben. Theodot. und Symm. haben diese Lesart (nur mit πτώματος statt σκανδάλου). Aber bei Aqu. lautet die Stelle: εἰς λίθον προσκόμματος καὶ στερεὸν**) σκανδάλου.

Anders dagegen ist wahrscheinlich über das ἐπ' αὐτῷ, und sicher über die einleitenden Worte ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών zu urtheilen. — πιστεύειν ἐπί τινι ist eine völlig ungriechische Verbindung, die sich nur aus dem Zusammenhange unserer Stelle erklären lässt, wo ein solcher Zusatz nothwendig war, da hier alles auf das persönliche Verhältniss zu Christo ankam; ἐπ' αὐτῷ stellt die erforderliche Verbindung der Aussage in 6 b mit dem Bilde in der ersten Hälfte des Verses her. Es käme überhaupt keine genügende Begründung von V. 4. 5 heraus, wenn hier von πιστεύειν ganz allgemein ohne Beziehung auf Christus geredet würde. Wie mit οὐ μὴ καταισχυνθῇ und ἡ τιμή das οἰκοδομεῖσθαι aufgenommen wird, so durch ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ die Voraussetzung des οἰκοδομεῖσθαι, das πρὸς ὃν προσερχόμενοι. Möglich, dass durch das Bild vom Aufgebautwerden auf Christus dem Verf. die sonst fernliegende Construktion des Verbums mit ἐπί c. dat. nahe gelegt wurde; ihren eigentlichen Ursprung hat sie jedoch in Jes 8 14: κἂν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς (vgl. V. 17: πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ). Und zwar ist Petrus hier sicher gegen Paulus original. Er hat den LXX-Text vor Augen gehabt. Denn die unmittelbar vorhergehende Stelle Jes 8 12b. 13 citirt er in extenso (3 14. 15). Bei Paulus dagegen ist das ἐπ' αὐτῷ nicht nur nicht nothwendig, sondern geradezu störend. Genau genommen müsste nach dem Context exegesirt werden: „wer an

---

αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς, ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα, καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι.

Jes 28 16: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων (cod A add. ἐπ' αὐτῷ) οὐ μὴ καταισχυνθῇ.

Ps 118 (117) 22: λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.

IPt 2 4 ist Combination von Ps 118 22 und Jes 28 16. — IPt 2 6 ist übereinstimmend mit Jes 28 16; die einleitenden Worte sind jedoch abgeändert in ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών; ἐπ' αὐτῷ ist hinzugefügt und πολυτελῆ ausgelassen. IPt 2 7 ist Combination von Ps 118 22 und Jes 8 14. — Röm 9 33 ist Combination von Jes 28 16 und 8 14.

*) Das trifft insonderheit für die unmittelbar vorhergehende Stelle Jes 8 12. 13 zu, welches von unserem Verf. sicher nach dem LXX-Text citirt wird: κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε; vgl. IPt 3 14.

**) Eine Uebersetzung, die für den gelehrten Aquila charakteristisch ist; er wollte das hebr. צור möglichst getreu wiedergeben (vgl. dazu Field, Orig. hexapl. quae supers., proleg. p. XXIf.).

ihn als den Stein des Anstosses u. s. w. glaubt". Es ist doch nur Verlegenheitsauskunft, wenn Usteri die Inconcinnität der Ausdrucksweise in Röm 9 33 damit entschuldigen will, dass „die Diktion hier nicht Schritt halte mit der Lebhaftigkeit der Gedankenbewegung". ἐπ' αὐτῷ muss dem Paulus vorgelegen haben und zwar sicher ebendort, wo ihm die Combination der beiden Jesajastellen begegnete. Dass er Röm 10 11 ἐπ' αὐτῷ im Anschluss an 9 33 wiederholt, ist sehr begreiflich. — Cod. A aber ist hier, wie (trotz der gegentheiligen Behauptung Vollmers) häufig der Emendation nach dem neutestamentlichen Text dringend verdächtig. Die Handschriften, welche nach Field (proleg. in hexapl. Origenis p. LXXXVII f.) und De Lagarde (praef. p. Vf. XIV) den lucianischen Text repräsentiren: 19. 82. 93. 108 (118 Lagarde) haben nach Ausweis der LXX-Ausgabe von Holmes das ἐπ' αὐτῷ nicht. — Chrysost., der sonst ein Hauptzeuge für den lucianischen Text ist und nach dessen Citaten Lag. geradezu die Handschriften bestimmt hat, die für die lucianische Recension in Betracht kommen, liest ἐν αὐτῷ, in Abänderung der ungriechischen Verbindung des Verbums mit ἐπί, zeigt also schon in diesem Punkte eine ganz zweifellose Abhängigkeit von dem Wortlaut des N. T. — Ausgeschlossen ist jedenfalls die Annahme der Abhängigkeit des Petrus von Paulus in diesem Punkte; es würde sonst schwer zu begreifen sein, warum Petrus in den Schlussworten (οὐ μὴ καταισχυνθῇ) wieder zu der Gestalt der LXX zurückkehrt und nicht οὐ καταισχυνθήσεται sagt, wie Paulus, der das bei ihm (ausser in Citaten) sehr seltene οὐ μή meidet.

Noch bestimmter lautet unser Urtheil über die einleitenden Worte. Hier liegt eine Abänderung des Originaltextes der LXX auf jeden Fall vor. Der überlieferte LXX-Text hat: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών. Aquila, Theodot. und Symm. haben gleichmässig: θεμελιῶν ἐν Σιών; beides entsprechend dem hebräischen: הִנְנִי יֹסֵד. Hier fällt also der Grund fort, welcher für unsere Entscheidung bei Jes 8 14 massgebend war, dass der Wortlaut des vorliegenden Citates dem hebr. Urtext näher steht. Auch in der Recension des Lucian hat nicht das farblose ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών gestanden, sondern die überlieferte Form des Citats (nur 108 hat ἐμβαλῶ für ἐμβάλλω), in welcher die Grundbedeutung des hebräischen Verbums zum Ausdruck gebracht wird. Freilich Chrysostomus und Theodoret, bei welchen die Lucianische Recension hauptsächlich vertreten ist (auch Euseb.), lesen wie unser Verf. Aber beide sind in diesem Punkte ebenso wie mit Bezug auf das ἐπ' αὐτῷ vom N. T. beeinflusst. Das zeigt überdies bei Chrysost. die Reihenfolge der Attribute, die mit IPt gegen die LXX übereinstimmt, und das zeigt bei Theodoret das πᾶς vor ὁ πιστεύων, welches aus Röm 10 11 stammt, wie er denn auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der betr. Stelle auf Paulus zu sprechen kommt. — Bei wem lässt sich nun diese Aenderung des LXX-Textes am besten erklären? Wie es zunächst

scheint — bei Paulus, der ja mit dem Wortlaut des Citats gerade in diesem Verse besonders frei umgeht. Aber wir müssen sofort bedenklich werden, wenn wir sehen, dass diese einleitenden Worte für den durch das Citat zu gebenden Beweis völlig überflüssig sind, während Petrus, der das Citat im Tenor seiner Ausführungen vollständig wiedergeben musste, auch die Einleitungsworte nicht umgehen konnte. Nun hatte er aber unmittelbar vorher Christum nicht bloss als Eckstein, sondern vornehmlich als Grundstein, als θεμέλιον dargestellt, auf welchem sich das Haus auferbauen sollte. So war er geradezu gezwungen, die Anfangsworte, welche von Zion als dem Fundament sprachen, in das farblose ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών abzuändern.

Der letzte Zweifel an der Originalität des Petrus muss schwinden, wenn wir fragen, wo der Ursprung der Combination der beiden Jesajastellen zu suchen ist. An sich ist es das Natürlichste, das Ursprüngliche da zu finden, wo beide Stellen getrennt stehen und in grösserer Vollständigkeit verwendet werden, und nicht auf Seiten dessen, der sie, wie Paulus, so frei in einander arbeitet, dass man kaum noch beide Stellen herauserkennen kann, und bei welchem vor Allem die Combination im Context durch nichts veranlasst und gefordert war. In der That hätte Jes 8 14 als Schriftbeweis für Röm 9 32 vollauf genügt. Wenn Paulus damit Jes 28 16 combinirt, so muss ihm diese Combination irgendwo vorgelegen haben. Da nun aber einmal ein unleugbares literarisches Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem Römerbrief und IPt besteht, da ferner in unserem Brief diese Zusammenstellung thatsächlich vollzogen ist, und da endlich auch das προσκόπτουσιν unseres Briefes in προσέκοψαν Röm 9 32 wiederkehrt, so ist es ausgeschlossen, eine dritte gemeinsame Vorlage für beide Autoren anzunehmen, zumal da der Verf. von IPt die LXX selbst nachweislich vor Augen gehabt hat —: es bleibt also nur übrig, ein direktes Abhängigkeitsverhältniss zu konstatiren. Und dass, wenn das Entweder — Oder so gestellt wird, nach unseren Erörterungen sich die Wagschale zu Gunsten unseres Briefes neigen muss, sollte billigerweise zugestanden werden. Dies Urtheil behält seine Richtigkeit selbst für den Fall, dass ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών schon in einer alten Recension der LXX beiden Autoren vorgelegen haben könnte, eine Möglichkeit, die nach dem in dieser Beziehung durchaus gleichmässigen negativen Befund in den Handschriften und Uebersetzungen geradezu ausgeschlossen erscheint. Die Combination der beiden Stellen lässt sich bei Paulus in jedem Falle nur erklären, wenn man IPt 2 6.7 als Mittelglied annimmt.

Unseres Apostels Gedanken sind vom Beginn unseres Kapitels ab vorwiegend durch die Psalmstelle beherrscht; von ihr ist er ausgegangen, um einem naheliegenden Einwurf zu begegnen (s. die Ausl.). Durch sie

wird er zunächst auf Jes 28 16 geführt, welches er in extenso benutzt. Die Combination dieser beiden Stellen sichert ihm, wie auch Vollmer zugiebt (41), die Originalität. Auf die Psalmstelle kommt er deshalb in V. 7 wieder zurück, trotzdem ihm die Aussage derselben hier nicht einmal genügt. Er will εἰς κεφαλὴν γωνίας in malam partem wenden. Da es aber für sich vox media ist, so musste er zur Verdeutlichung seiner Absicht unzweideutigere Substantive daneben setzen und die boten sich ihm von selbst in Jes 8 14, welches er wie das Citat 3 14.15 beweist, wiederum in der LXX-Vorlage selbst vor sich gehabt hat (s. ob.). Dass οὗτος bis γωνίας nicht als Parenthese genommen werden kann, haben wir nachgewiesen; die drei mit καί verbundenen Ausdrücke in V. 7b stehen gewiss in gleichmässigem Verhältniss zu ἀπιστοῦσιν δέ. Wiederum ist es gar nicht möglich, dieser Combination die Selbständigkeit und Originalität abzusprechen. — Schliesslich wollen wir noch bemerken, dass auch die durch den Context nothwendig gemachten Deutungen und Beziehungen der einzelnen Citatentheile (vgl. die Ausl.) in unserem Briefe so prägnant und originell sind, dass die Behauptung einer Abhängigkeit von Paulus absurd ist.

2 8*). οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες) Diese Aussage verhält sich zu V. 7b, wie V. 7a zu V. 6: es macht in gleicher Weise die Anwendung des Schriftwortes auf die Ungläubigen**). προσκόπτειν spricht von dem objektiven „Zu-Falle-kommen", nicht von dem subjektiven „Anstoss nehmen"; es ist demnach das genaue Gegentheil von ἡ τιμή (V. 7a), welches sachlich identisch war mit οἰκοδομεῖσθαι. — τῷ λόγῳ kann nicht ohne Weiteres für τῷ λίθῳ eingesetzt, m. a. W. es kann nicht mit προσκόπτουσιν, sondern nur mit ἀπειθοῦντες verbunden werden (Brückn., Huth. u. d. Meisten), mit dem zusammen es genau dem τοῖς πιστεύουσιν V. 7a entspricht. Durch die Voranstellung bekommt τῷ λόγῳ, durch welches erst ein Gedankenfortschritt zu Stande kommt, einen besonderen Ton. Bewusstes Sichverschliessen gegen die ihnen ent-

*) λίθον ὅν Rcpt. nach C**KLP**א**, von Tisch. acceptirt. Dagegen haben Lchm., WH., Treg. mit ABC und mehreren min. λίθος geschrieben. Wie mir scheint, mit Recht. Denn da der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch wie auch der Text der LXX für den Accusat. sprechen, so ist der Nominat. als die schwierigere Lesart auch die wahrscheinlichere. — Dass die Worte λίθος — γωνίας καί in der Syr. Vers. fehlen, hat keine Bedeutung.

**) Hofm. fasst diesen ganzen Vers als Aufruf: „Die sich stossen, heisst es, indem sie dem Worte den Gehorsam weigern, wozu sie auch bestimmt worden!" Ebenso muss Keil hier einen neuen Satz beginnen: „Die da anstossen, sind solche, welche dem Worte nicht gehorsamen". Die einfache und natürliche Anknüpfung an ἀπειθοῦσιν etc.: „nämlich denen, welche u. s. w." haben sie sich durch die Construction des Vorigen unmöglich gemacht.

gegengebrachte Heilsverkündigung (zu λόγος in dies. Bed. vgl. Mk 2 2, 4 14) war es, was Verderben über sie brachte, so dass sie also keine Entschuldigung haben. εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν) εἰς ὅ bezeichnet das Ziel des ἐτέθησαν*). — τίθημι heisst, wie öfters im N. T. (vgl. ITh 5 9), „bestimmen, constituere". Der Satz ist weder auf ἀπειθοῦντες zu beziehen (Calv., Bez., Piscat. u. A.), noch auf beide Verben προσκόπτειν und ἀπειθεῖν (Pott, de W., Ust., Hofm., Wies.), sondern allein auf προσκόπτουσιν, da auf diesem der Hauptton des Gedankens ruht, und εἰς ὅ κτλ. sich auf das bezieht, was von dem Subjekt, also den ἀπειθοῦντες, ausgesagt ist, nicht auf die Qualität, nach welcher das Subjekt bezeichnet ist. Zum προσκόπτειν waren sie von Gott bereits bestimmt und zwar eben wegen ihres Unglaubens: der Segen, welcher den πιστεύοντες zu Theil wird, ist dem Verderben, das die ἀπειθοῦντες ereilt, gegenüber gestellt, so dass der Nerv der Aussage nicht in den Bemerkungen über Glauben und Unglauben als Ursache des verschiedenartigen Schicksals liegt. Der hier ausgesprochene Gedanke hat mit absoluter Prädestination nichts zu thun. Die Ungehorsamen, wenn sie dieser göttlichen Ordnung gemäss dem Verderben anheimfallen, erleiden ihr Schicksal als Schuldige. Die Worte wurden aber mit Absicht vom Apostel zugefügt, damit die Folge ihres ἀπειθεῖν nicht als etwas Zufälliges, sondern als etwas Gottgewolltes erscheine.

2 9. ὑμεῖς δέ) Der Apostel charakterisirt in den beiden folgenden Versen die gläubigen Leser den ἀπειθοῦντες gegenüber, indem er ausführlicher, als es in V. 5 geschah, darlegt, worin denn die ihnen zu Theil gewordene Ehre bestehe; V. 9. 10 geht also mit V. 4. 5. 7a parallel **). — γένος ἐκλεκτόν) vgl. Jes 43 20 (עמי בחירי, LXX: γένος μου τὸ ἐκλεκτόν); vgl. auch Deut. 7 6ff., Jes 43 10, 44 1 2. 45 4 u. a. St. γένος bedeutet eine Gemeinschaft auf Grund gemeinsamer Abstam-

*) εἰς ὅ kann weder = ἐφ' ᾧ („weswegen"), noch = εἰς ὅν (sc. λίθον od. λόγον) sein. Diese Beziehung auf das Wort oder auf Christus findet sich bei Beda: in hoc positi sunt i. e. per naturam facti sunt homines, ut credant deo et eius voluntati obtemperent. Nicol. de Lyra bezieht es speziell auf die Juden: illis data lex est ut disponerentur ad Christum etc.; Luther: „darauf sie gesetzet sind." Bolten: „sie stossen sich an dem, worauf sie gesetzt sein sollten." — Dass εἰς ὅ nicht auf V. 5 (Gerh.: in hoc positi sunt, videlicet, ut ipsi quoque in hunc lapidem fide aedificarentur) zurückgeht, ist aus dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden klar (vgl. Huth.).

**) Es ist demnach nicht wohl möglich, dass das, was hier von den Christen als ein bereits vorliegender Thatbestand ausgesagt wird, in V. 5 in Form einer Ermahnung ausgesprochen sein sollte (geg. Schott, Huth. u. A.).

mung. Trotzdem darf daraus nicht mit Weiss direkt auf judenchristliche Leser geschlossen werden, weil *γένος* hier in übertragenem Sinne die Gemeinschaft derer bedeutet, welche aus demselben unvergänglichen Samen gezeugt sind (1 23; vgl. Fronm., Keil u. A.). *Ἐκλεκτόν* ist diese Gemeinschaft, weil sie, wie einst ganz Israel aus der Zahl der Völker, so aus der grossen Masse der Ungläubigen ausgesondert ist (1 1), Gott zum besonderen Dienst. Daher sind die Christen an zweiter Stelle ein *βασίλειον ἱεράτευμα*). Da der Verf. nicht den hebräischen Text (ממלכת כהנים „ein Königreich von Priestern"), sondern den der LXX (Ex 19 6: *βασίλειον ἱεράτ.*) befolgt, so muss man auch *ἱεράτευμα* als Hauptbegriff ansehen *). Da alle Attribute der ungefähr synonymen Substantiva und ebenso der Absichtssatz auf das Dienstverhältniss und das Verhältniss der Angehörigkeit der Christen Gott gegenüber hindeuten, so scheint die einzig berechtigte Erklärung die von Weiss 125 und Huth. vertretene zu sein: „eine Jehovah dem Könige dienende Priesterschaft, die (das fügt Huth. mit Recht hinzu), weil sie ihm angehört, in dieser Stellung participirt an der Herrlichkeit des Königs" (vgl. v. S.); der Vers will ja nachweisen, was für eine *τιμή* (V. 7a) den Christen zu Theil geworden ist**). — *ἔθνος ἅγιον*, ebenfalls aus Ex 19 6 LXX: ein aus allen Völkern ausgesondertes und Gott zum Dienste geweihtes Volk***). — *λαὸς εἰς περιποίησιν* „ein zum Eigenthum erworbenes Unterthanenvolk". Die Unterthanenstellung liegt in *λαός*, wozu sich *εἰς περιποίησιν* aufs beste fügt. — Dem Apostel schwebt, wie der Absichtssatz zeigt, besonders Jes 43 21 LXX vor: *λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι*, womit er aber, wie *εἰς περιπ.* zeigt, Mal 3 17, vielleicht auch Dtn 7 6 combinirt hat (vgl. übrigens Ex 19 5: *λαὸς περιούσιος*). —

*) Man darf also nicht erklären: „ein Königreich, welches aus Priestern besteht" (Schott, vgl. Keil). Hofm. erklärt: „eine Priesterschaft, die eines Königs würdig ist, eine Priesterschaft fürstlicher Ehren". Wies., de W., Keil: „eine Priesterschaft königlichen Wesens, indem sie nicht bloss Opfer darbringt (V. 5), sondern auch Herrschaft über die Welt ausübt" (Apk 1 6; 5 10).

**) Ganz verfehlt ist es, wenn Keil sagt, dass „dieses *ἱεράτευμα* der Christen zwar in diesem Leben nur *ἅγιον* sei, aber dereinst sich als *βασίλειον* offenbaren werde, wenn wir mit Christo werden zur Herrlichkeit erhoben werden". Unrichtig, weil alle Attribute etwas aussagen, was der christlichen Gemeinde schon gegenwärtig als Prädicat zukommt.

***) Falsch ist es, *ἅγιος* in sittlichem Sinne zu nehmen, wie wir im Deutschen „heilig" gebrauchen. So z. B. Keil: „ein Volk, welches in Heiligung des Geistes wandelt".

περιποίησις „die Erwerbung“ (Hbr 10 39), dann „Gegenstand der Erwerbung, das Erworbene, das Eigenthum“ *). — Mit dieser letzten Bestimmung hat der Verf. sich nach Jes 43 21 den Weg gebahnt zu dem folgenden Absichtssatz, auf den schon die drei ersten Prädicate abzielten: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ κτλ.) τὰς ἀρετάς ist Jes 43 21 wie Jes 42 8. 12 bei den LXX Uebersetzung von תְּהִלָּה (sonst findet es sich noch als Uebersetz. von הוֹד und תְּהִלּוֹת). „Die alexandrinischen Uebersetzer haben demnach unter הוֹד und תְּהִלָּה an den betreffenden Stellen nicht den „Ruhm oder Preis“ Gottes, sondern den Gegenstand des Ruhmes, also die Trefflichkeit oder die herrlichen Eigenschaften Gottes verstanden (vgl. IIPt 1 3, wo es in Parallele mit θεία δύναμις steht). In diesem Sinne hat Petrus das Wort von ihnen aufgenommen **). — ἐξαγγέλλειν, ἅπ. λεγ., = öffentlich herausverkündigen (iis qui foris sunt nunciare quae intus fiunt) ist hier vielleicht in seiner ursprünglichen Bedeutung gedacht (Bengel, Wiesing., Huth., Fronm., Ust., Scharfe 15), obwohl es bei den LXX sonst Uebersetzung von סִפֵּר ist. Es liegt darin die speciell gottesdienstliche Bestimmung der christlichen Gemeinde ausgedrückt. — τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος κτλ.). Diese Worte sagen, wie Gott sich an ihnen preiswürdig gezeigt, und was sie darum besonders befähigt, diese Preiswürdigkeiten Gottes zu verkündigen. Darum scheint in σκότος und φῶς der Gegensatz mangelnder Gotteserkenntniss und rechter Gotteserkenntniss gefunden werden zu müssen. Dass dies nicht nothwendig auf heidenchristliche Leser führt, giebt selbst Usteri zu ***). Der Berufende ist natürlich Gott (1 15).

---

*) Bei εἰς (nach Mal 3 17 LXX) ist ein einfaches ὤν zu ergänzen (dem Sinne nach = λαὸς περιούσιος), nicht destinatus (Vorstius) oder positus (Calov), wodurch man bestimmt werden könnte, dem Ausdruck mit Schott eine eschatologische Beziehung beizulegen: „ein Volk, welches zur Aneignung, zur Erwerbung versehen ist“. So gefasst, würde diese Bezeichnung (wie oben βασίλειον ἱεράτευμα nach Keil) aus der Analogie der übrigen hinaustreten; der Ap. sagt hier nicht, wozu die christliche Gemeinschaft bestimmt ist, sondern, was sie bereits ist. — Gegen die Behauptung Schotts, dass περιποίησις im N. T. immer eschatologische Beziehung habe, vgl. Eph 1 14.

**) Es ist zwar sprachlich unrichtig und willkürlich, wenn Schott αἱ ἀρεταί geradezu identificirt mit τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (Act 2 11) „die Grossthaten Gottes“; dennoch ist man nach dem Folgenden wohl berechtigt, den Begriff mit Gerhard auf die virtutes dei zu beschränken, quae in opere gratuitae vocationis et in toto negotio salutis nostrae relucent (vgl. Fronm.).

***) Eine zweite mögliche Erklärung ist die, dass man σκότος und φῶς als Bilder auffasst für „Elend“ und „Glück, Heil“, wie es im A. T. am häufigsten der Fall ist, vgl. Jes 9 1, 58 10, 59 9, 60 1ff.;

2 10. *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*) Bei dieser Gegenüberstellung des früheren und des gegenwärtigen Zustandes der Leser lehnt der Apostel sich frei an Hos 2 25 an. Röm 9 25, wo Paulus diesen und den folgenden Vers aus Hosea*) wörtlich citirt, hat er sicher nicht vor Augen gehabt. Paulus hat die Stelle auf Heidenchristen bezogen. Die Hoseastelle im Urtext bezieht sich auf abtrünnige Juden. Wer daher leugnen wollte, dass Petrus sie hier auf Judenchristen anwenden könne, der leugnet damit den Originalsinn in Hos 2 25. Zuviel haben die Ausleger geschlossen aus dem Fehlen des *μου* der LXX hinter *λαός* (vgl. noch Ust., Beck), was als einfache Folge davon anzusehen ist, dass der Verf. hier in dritter Person spricht, und *θεοῦ* nicht doppelt setzen will. Aber es ist sicher auch schon bei dem ersten *λαός* zu suppliren (Grot., Steig., Weiss)**). *οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες*) Das Particip. perf. ist mit Hofm. als Partic. des Plusquamperf. zu fassen. — Auch dies Urtheil konnte der Apostel auf Grund von Hos 2 25 sehr wohl über frühere Juden fällen.

Der Apostel überträgt in diesen Versen die Ehrenprädicate des alttestamentlichen Bundesvolkes ohne Weiteres auf die neutestamentliche Gemeinde. Nun sind wir zwar gewohnt, auf Grund der allgemein verbreiteten Ansicht, dass unser Brief an Heidenchristen geschrieben

---

Ps 111 4. Bei dieser Deutung lässt sich *θαυμαστόν* besser erklären, und es ergiebt sich ein besserer Zusammenhang zwischen V. 9 und V. 10. Ganz ohne Analogie ist dagegen die gewöhnliche Erklärung der Worte, wonach *σκότος* das Bild sittlicher Verkommenheit und Bezeichnung des ganzen unseligen Zustandes der Sünde und Gottentfremdung sein soll, worin der Unwiedergeborene sich befindet, und wonach *φῶς* das absolut heilige, selige Wesen Gottes bezeichnen soll (Huth., Hofm., Keil, vgl. Fronm. u. s. w.).

*) Man beachte, dass Paulus dem Text des Cod. B: *ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην*, Petrus dagegen dem uns im Cod. Alex. und der Edit. Ald. erhaltenen Uebersetzung: *ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην* folgt.

**) Der namentlich von Hofmann des Weiteren ausgeführte Gedanke, dass sie früher nicht einmal ein wirklich so zu nennendes Volksthum gebildet haben (schon Bengel: ne populus quidem, nedum populus dei) hat hier im Zusammenhang gar keinen Sinn, weil das keinen Gegensatz ergiebt zu dem *νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*. Huther: „*οὐ - λαός* ist ein Volk, das in der Geschichte des einheitlichen Lebens entbehrt, in welchem es allein vor Gott als Volk gelten kann; oder einfacher: welches Gott nicht dient, der der wahre König jedes Volkes ist“ (ähnlich Hofm., de W., Keil u. A.). Mit dieser Erklärung geben die Ausleger im Grunde zu, dass auch sie *οὐ λαός* = *οὐ λαὸς θεοῦ* nehmen müssen. Die Stelle ist also genau im Originalsinn zu verstehen. Die Leser mussten einst von Gott verworfen werden, weil sie abtrünnig wurden von ihm, und jetzt erst sind sie wieder begnadigt und zum Gottesvolk angenommen.

sei, diese Uebertragung mit Leichtigkeit zu vollziehen. Anders müssen wir urtheilen, wenn wir uns in die historische Situation hineinversetzen. Schon einem Paulus wurde es sehr schwer, sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass Israel als Volk verworfen sein sollte, und er suchte nach einem Ausgleich für die vorliegenden Thatsachen der Gegenwart in der Endvollendung, in der Zukunft; andererseits, wenn er Attribute des alttestamentlichen Israel auf die neutestamentlich-heidenchristliche Gemeinde beziehen wollte, dann hat er, wie wir aus dem Römer- und Galaterbriefe ersehen, erst einen umständlichen Beweis antreten zu müssen gemeint, um sich selbst und seinen Lesern klar zu machen, warum es so kommen konnte und kommen musste. Von Petrus, dem Apostel der Juden, müssten wir das eine wie das andere erst recht erwarten. Die Apologeten, die bei der Voraussetzung der Echtheit unseres Briefes solches für möglich halten, sind inconsequenter als die Kritiker, welche hier mit Recht eine Anschauung und eine Art der Beweisführung nach dem A. T. finden würden, wie sie in nachpaulinischer Zeit erst vom Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts ab gang und gäbe wurde. Vorurtheilsfrei angesehen, legt der Context an sich auch näher, dass der Gegensatz der auf den Stein, welcher in Zion gelegt ist, Vertrauenden und der Ungläubigen, die es geworden sind, weil die Bauleute ihn verwarfen, identisch ist mit dem Gegensatze gläubiger und ungläubig gebliebener Juden, und nicht von Heiden und Juden. Ja, ich behaupte mit der grössten Bestimmtheit, dass unser Verf. niemals im Stande gewesen wäre, mit Bezug auf ungläubige Heiden ein Urtheil zu fällen, wie er es in V. 8 thut. ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ (τῷ εὐαγγελίῳ 4 17) ist ihm der technische Ausdruck für die Juden, die sich im Unglauben gegen das Evangelium verstockt haben. Ueber sie und ihr Schicksal allein kann er so schroff urtheilen, wie in V. 8 und 4 17. 18, während er von den (doch auch ungläubigen Heiden) und ihrem Geschick in einer absolut andern Tonart redet (2 12, 3 16). Dann liegt es aber nicht nur nahe, sondern scheint geradezu geboten zu sein, den Gegensatz ὑμεῖς δέ (V. 9) auf gläubige Juden zu beziehen. So erst bekommen alle vom Apostel gebrauchten Ausdrücke rechten Werth und concrete Beziehung, wenn die Leser als gläubige Juden in der Mitte ihrer ungläubigen Volksgenossen stehen. Weiss erinnert mit Recht daran, dass der Apostel hier doch von einer Erfüllung der Hoseaweissagung reden wolle. Wäre ihm aber bewusst gewesen, dass wirklich ein neues Volk, ein aus Heiden und Juden gemischtes oder gar vorzugsweise aus Heiden bestehendes Christenvolk an die Stelle des alten Volkes der Verheissung getreten sei, dann hätte er jene Verheissung entweder überhaupt nicht als erfüllt ansehen können, oder er hätte die Anwendung der Weissagung auf die ganz andersartige Gemeinde ähnlich, wie es

bei Paulus geschieht, motiviren müssen. Paulus sagt in solchen Fällen ganz unmissverständlich, dass er die Worte auf die ἔθνη beziehen wolle (vgl. besonders die unserer Stelle parallel laufenden Verse Röm 9 24ff.). Der Epheserbrief, der doch von den Kritikern entweder in dieselbe Zeit mit unserm Briefe oder noch später angesetzt wird, zeigt ganz klar, dass es unbegründete Phrase ist, wenn man behauptet, in nachpaulinischer Zeit sei die Uebertragung solcher Prädikate auf die Heiden und überhaupt die Thatsache der Theilnahme der Heiden am Heil als etwas ganz Selbstverständliches, Alltägliches angesehen worden. Bei einer derartigen Gegenüberstellung, wie sie in unsern Versen vorliegt, hätte der Verf. ohne allen Zweifel die Gläubigen direkt als ἔθνη charakterisirt, wenn er überhaupt an solche gedacht hätte.

2 11—4 6: zweite grössere Ermahnungsreihe. Der elfte Vers bildet den Uebergang. — V. 12a giebt in kurzen Worten als Thema des folgenden Theiles an: Das Verhältniss und Verhalten der christgläubigen Juden zu der sie umgebenden nichtchristlichen (wesentlich heidnischen) Welt. Durch guten Wandel sollen sie alle üblen Nachreden zu Schanden machen und den Nichtchristen Anlass geben zur Umkehr und zum Preise Gottes. Dieses Thema wird durchgeführt an den Ordnungen des natürlichen Lebens: 1) der obrigkeitlichen 2 13-18; 2) der häuslichen 2 18-25; 3) der ehelichen 3 1-7. Daran schliesst sich eine zusammenfassende Anweisung über ihr Verhalten gegen die heidnische Umgebung überhaupt; speciell wie sie sich den Anfeindungen von dieser Seite gegenüber gebahren und wie sie ihren Glauben mit Sanftmuth vertheidigen sollen, allezeit darauf bedacht, dass so auch aus den Anfeindungen für die Feinde selbst Segen erwachse, worin ihnen Christus ein Vorbild sei. 3 8—4 6.

2 11. 12 *). Es ist sehr charakteristisch für unsern Apostel, dass er auch diese zweite Ermahnungsreihe mit dem Gedanken an die himmlische Heimath beginnt. — Ἀγαπητοί) Damit setzt die Ermahnung ein, die dem Verf. augenscheinlich am meisten am Herzen liegt (v. S.). — παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι κτλ.). Die Accusative ὡς παροίκ. καὶ παρεπ. gehören nicht zu παρακαλῶ (Luth., Weiss, Huth., Hofm.), weil dann ein ὑμᾶς, was Lachm. fälschlich liest, unentbehrlich wäre, und weil es nicht Motiv für die Ermahnung sein kann (Hofm.), sondern nur der Grund des ἀπέχεσθαι (so

*) V. 11. Die Lesart der Rcpt. ἀπέχεσθαι (ℵBK) ist festzuhalten (vgl. WH. introduction § 401). — V. 12. Statt ἐποπτεύσαντες (Rcpt. nach AKLP), das in Analogie zum Aorist δοξάσωσιν leicht entstehen konnte, ist mit allen neueren Textkritikern ἐποπτεύοντες zu lesen (vgl. die Erklärung). —

richtig Beng., de W., Wies., Keil, Ust., v. S.). Die beiden Begriffe (vgl. 1 1. 17; Ps 39 13; Hbr 11 13) ergänzen und verstärken einander: Als solche, die (ὡς, wie 1 14. 2 2 begründend) nur Beisassen (sc. der Erde) sind, und zwar nur auf vorübergehende kurze Zeit (παρεπίδημοι), deren eigentliches Vaterland der Himmel ist, sollen sie der σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι sich enthalten, weil sie, wie die σάρξ, aus der sie stammen, der Erde angehören (Kol 3 5)*). Es sind die Lüste in ihnen selber, die, wie der Apostel fortfährt, wider ihre eigne Seele streiten. αἵτινες) ist begründend = quippe quae. Der Relativsatz fügt demnach einen zweiten aus dem Wesen der σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι hergenommenen Grund an, der sich mit dem in ὡς παροίκους κτλ. liegenden berührt. Die ψυχή ist hier im Gegensatz zur σάρξ der höhere, geistige Bestandtheil des Menschen; sie ist es, in welcher sich alles höhere, geistige und religiöse Leben entwickelt, und um die es sich auch bei der definitiven Errettung vom Verderben handelt (1 9); so oder ähnlich Weiss, de W.-Br., Wies., Huth., Fronm., Hofm. Sie ist dazu bestimmt, einst die himmlische κληρονομία zu ererben; darum befinden sich die sarkischen Begierden, die den ganzen Menschen an die Erde fesseln wollen, in Widerstreit mit ihr**).

2 12. τὴν ἀναστροφὴν καλήν) führt das positive Resultat des ἀπέχεσθαι aus, und während dort auf die Verantwortlichkeit der Christen für ihr eigenes Heil reflectirt wurde, herrscht hier die Rücksichtnahme auf die nichtchristliche Um-

---

*) Wiesing. und Schott beschränken den Ausdruck willkürlich, ersterer „auf die äusserlich heraustretenden Lüste", letzterer auf die „ausser dem Christen nur in der ihn umgebenden heidnischen Menschheit vorhandenen ἐπιθυμίαι".

**) Dieser Kampf dauert auch im wiedergeborenen Menschen noch fort, weil die ἐπιθυμίαι σαρκικαί wieder die Gewalt über sie zu bekommen suchen, die sie über die ψυχή im natürlichen Menschen unbestritten besassen. Paulus würde bei dem natürlichen Menschen von einem Kampf zwischen σάρξ und νοῦς reden (vgl. Röm 7 14ff. 23); bei dem wiedergeborenen Menschen heissen nach ihm die streitenden Parteien σάρξ und πνεῦμα (vgl. Gal 5 16f.). Was bei ihm νοῦς und πνεῦμα ist, heisst hier ungetheilt ψυχή. Weil aber in unserem Verse thatsächlich von Christen gesprochen wird, so ist hier allerdings ψυχή mit πνεῦμα zu parallelisiren, so dass Gerhard nicht im Unrecht ist, wenn er die ψυχή an unserer Stelle auslegt als „totus homo novus ac interior, quatenus est per Sp. S. renovatus", oder Steiger als „die Seele, sofern sie vom heiligen Geiste durchdrungen ist", oder Schott als „das durch das neue Ich bestimmte Leben"; nur darf darüber nicht vergessen werden, dass der Begriff ψυχή an sich eine weitere Fassung erheischt. — v. S. erklärt σαρκικός aus der paulin. Psychologie, vergisst aber zu erwähnen, dass die Verwendung von ψυχή unpaulinisch ist.

gebung vor, der ihr Thun zum Heil gereichen soll. Das ist ein Gedanke, der von jetzt ab regelmässig wiederkehrt, und welcher den specifischen Inhalt des ἀγαθοποιεῖν ausmacht, das im Folgenden wiederholt von den Christen gefordert wird. In ungenauer Construction schliesst sich das Particip im Nominat. anakoluthisch an den Infinitiv an, wodurch dasselbe bedeutsam hervorgehoben wird (vgl. Eph 4 2; Kol 2 2, 3 16). — *Καλήν*) einen wohlgefälligen Eindruck hervorrufend (Jak 3 13). — *ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) unter den ἔθνη, von denen die Gemeinden rings umgeben waren. ἔθνη ist der religiöse Gegensatz nicht gegen Christen, sondern gegen das jüdische Volk. Hier werden aber die ἔθνη offenbar den Lesern geschlossen gegenübergestellt; folglich müssen die Leser Judenchristen sein, denn auch getaufte Heidenchristen gehören immer noch zu den ἔθνη*). — *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν — δοξάσωσιν*) „damit sie in dem, worin sie euch als Uebelthäter lästern, auf Grund der guten Werke, wenn sie näher zuschauen, Gott preisen u. s. w.“, d. h. die guten Werke der Christen, gerade die Sphäre, in der sich gegenwärtig ihre böse Nachrede gegen dieselben bewegt, sollen ihnen, wenn ihnen darüber nur erst recht die Augen aufgehen, in ganz anderem Lichte erscheinen und Anlass werden, Gott zu preisen. ἐν ᾧ ist aufzulösen in ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ. Ἐν τούτῳ ist dann mit dem Hauptverbum δοξάσωσιν zu verbinden (so fast alle Ausl.); es wird dann mit einer kleinen Wendung des Gedankens in ἐκ τῶν καλῶν ἔργων wieder aufgenommen, welches ebenfalls zu δοξάσωσιν gehört. Ἐποπτεύοντες steht als absolutes Particip dazwischen; höchstens könnte man ein Object dazu aus ἐκ τ. καλ. ἔργ. ergänzen. Veranlassung des καταλαλεῖν (mit Gen., Jak 4 11) — und später des δοξάζειν sind „ihre Werke“, die, früher verkannt und für frevelhaft gehalten, Ursache der Verleumdung waren, nun aber in ihrem wahren Werthe als καλά werden gewürdigt werden, wenn den Heiden die Augen darüber geöffnet sind. Es sind also in beiden Fällen dieselben Werke, nur kann der Verfasser sie in dem Vordersatze nicht bereits καλά nennen, weil sie noch nicht als solche erkannt wurden; daher die eigenthümliche Wiederaufnahme des ἐν ᾧ durch ἐκ τῶν καλῶν ἔργων (ähnlich Steiger, Keil, Beck u. A.)**). — *κακοποιός*)

*) Eph 4 17 würde einen Gegenbeweis liefern, wenn es dort lautete: καθὼς τὰ ἔθνη, ohne καί nach καθώς. τὰ λοιπὰ ἔθνη, was sich in einigen Handschriften findet, giebt, wenn es auch textkritisch nicht zu halten ist, doch einen ganz richtigen Kommentar (vgl. dies. Komm. z. d. St.).

**) de W., Wies. nehmen ἐν ᾧ von „der ganzen Lebensrichtung“, Huth., Hofm., von „ihrem Christenstand“, Ew. von „ihrem Christenthum

2 14 Gegensatz zu ἀγαθοποιός bedeutet den gewöhnlichen straffälligen Uebelthäter (vgl. 4 15), gegen den nach Meinung der Verleumder der Staat mit Strafe eintreten müsste. Das schliessen wir aus V. 14. Aber derselbe Vers zeigt ganz unzweideutig, dass der Staat weder früher noch gegenwärtig von diesem Recht den Christen gegenüber Gebrauch gemacht hat*).

ἐποπτεύοντες) „geht nach der Sprachparallele 3 2 und nach der grammatischen Parallele Eph 3 4 in Gedanken auf die καλὰ ἔργα zurück" (de W., Huth.). ἐποπτεύειν (nur hier und 3 2; vgl. IIPt 1 16): „genau auf etwas hinsehen, etwas betrachten, beobachten" ist stärker als ὁρᾶν; das part. praes. bringt das Anhaltende, Angelegentliche noch mehr zur Geltung. Bei einer prüfenden Betrachtung werden sie die Werke der Christen als καλά erkennen. Zur Sache vgl. Mt 5 16, welches dem Apostel hier vorschwebte (Weiss, Ust.). Die Heiden werden dann Gott preisen, weil solche Thatenpredigt sie die Preiswürdigkeiten Gottes (V. 9) erkennen lässt, so dass sie sich hinfort ebenfalls zu ihm als dem wahren Gott bekennen. ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς) ἐπισκοπή ist eine vox media, bei den LXX Uebersetzung von פקדה „Heimsuchung Gottes", sei es zum Segen (Job 10 12, 29 4) oder zur Strafe (Jes 10 3; Job 31 14; vgl. Sap Sal 3 13, 19 14). Der Gedankenzusammenhang fordert hier unter ἡμέρα ἐπισκοπῆς die Zeit zu verstehen, wo die Heiden in sich gehen und zum Glauben kommen werden, also „die Zeit der Gnadenheimsuchung für die Heiden" (Steig.), wie καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς Lc 19 44 in Beziehung auf die Juden gesagt ist (so schon die Kirchenväter und die meisten späteren Ausleger, die neueren alle mit Ausnahme von Schott und v. S.)**).

---

selbst", Ust. von „ihrem Christennamen" (nach 4 16). Alle diese Ausl. verbieten sich angesichts der genauen Parallele 3 16. Ihre Werke selbst sind es, welche geschmäht werden.

*) Ausgeschlossen ist jedenfalls die Deutung auf „Staatsverbrecher"; so Hug, Neand., de W. und die meisten Vertreter der Tübinger Kritik nach der Stelle bei Suet. vita Ner. c. 16: Christiani genus hominum superstitionis novae et maleficae. Wären hier Staatsverbrecher aus der neronischen oder gar trajanischen Zeit gemeint, es müsste uns Wunder nehmen, dass der Verf. dergleichen als blosse Verleumdungen ansieht, welche auf ganz friedlichem Wege, durch den guten Wandel der Christen überwunden werden würden.

**) Schott: „am Tage des Gerichts"; v. S.: „am Tage der letzten Entscheidung, welcher für die Christen mit der Parusie zusammenfiel". Dabei würde der Absichtssatz, der den eigentlichen Zweck ihres guten Wandels nennen soll, unverständlich sein; dabei wäre ferner das präsentische Part. ἐποπτεύοντες unerklärlich; dabei wird verkannt, dass in der folgenden Ausführung der Gedanke wiederholt ausgesprochen

2 13-17: Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit.

2 13. 14*). — *ὑποτάγητε*) nicht pass. (Wies.), sondern medial, weil es gerade auf das freiwillige Thun der Christen dabei ankommt (vgl. V. 16): „ordnet euch unter". — *πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει*) jeder geordneten Institution menschlicher Art. Weil *κτίζειν* (und die davon abgeleiteten Wörter) im N. T. nur von göttlicher Thätigkeit gebraucht wird**) und sodann, weil die Forderung, dass die Christen sich jedweder auf menschlicher Veranstaltung beruhenden Einrichtung untergeben sollten, zu weit gehen würde, deuten Huth., Hofm., Keil, Beck *ἀνθρωπίνη κτίσις* als „eine sich auf die menschlichen Verhältnisse beziehende, das menschliche Gemeinleben ordnende Veranstaltung Gottes". Dabei stände *διὰ τὸν κύριον* tautologisch, und der dabei offenbar beabsichtigte Gegensatz des *ἀνθρώπινος* zu *διὰ τὸν κύριον* („wenn es auch rein menschliche Ordnungen sind, so ordnet euch doch um des Herrn willen unter") wird übersehen***). *πάσῃ* soll dann darauf hindeuten, dass unter diesem Gesichtspunkt auch 2 18ff. 3 1ff. fallen (so neuerdings auch Ust., Weiss). Dagegen spricht die Zerlegung des *πάσῃ* in dem sofort folgenden *εἴτε — εἴτε*, wodurch der Ausdruck auf die verschiedenen Grade und Arten obrigkeitlicher Ordnungen eingeschränkt wird. So er-

---

wird, dass der Christen Wandel schon gegenwärtig heilsam auf die nichtchristliche Umgebung einwirken soll (2 20, 3 1. 2, wo ebenfalls das seltene *ἐποπτεύειν* gebraucht wird); dabei wird endlich die genaue Parallele 3 16 ausser Acht gelassen. — Luther übersetzt unrichtig: „wenn's nun an den Tag kommt". Buchm. (JprTh 1886 406): „am Tage der gerichtlichen Untersuchung", und die *ἐποπτεύοντες* sind die Untersuchungsrichter (!).

*) V. 13. Die engere Gedankenverknüpfung durch *οὖν* ist nicht ursprünglich (KLP. min.; dagegen: ℵABC). — *ἀνθρωπίνῃ* ist in ℵ aus Versehen fortgefallen. — V. 14. Das *μέν* der Rcpt. (C min.) hinter *ἐκδίκησιν*, was um des folgenden *δέ* willen hinzugesetzt ist, wird mit Recht in den neuen Textausgaben gestrichen.

**) Freilich beziehen sich alle sonstigen Stellen auf die wirkliche Schöpfung oder auf die Neuschöpfung des Menschen, geben also kein Präjudiz für unsere Stelle.

***) Man darf sich nur nicht durch Röm 13 1 leiten lassen, wo Paulus allerdings die Obrigkeit als von Gott geordnet bezeichnet. Paulus hat vielmehr die ganze Frage prinzipieller behandelt und vertritt einen fortgeschritteneren Standpunkt, den Petrus sicher übernommen haben würde, hätte er Röm 13 1ff. benutzt. v. S. kann das nur bestreiten, weil er *πάσῃ* (sie sei, wie sie sei) auf die Qualität der Obrigkeit und *ἀνθρώπινος* auf die Ausübung der Obrigkeit durch Menschen bezieht. Ersteres verbietet die folgende Zerlegung, letzteres die lexikalische Bedeutung des Adjektivs: *ἀνθρώπινος* ist, was menschliche Art an sich hat.

ledigt sich auch der Einwurf, dass diese Forderung doch zu weit gehen würde, zumal da der Apostel sofort motivirend hinzufügt, dass es geschehen solle *διὰ τὸν κύριον*) Diese Leitworte für die folgende Ausführung werden V. 15a und 16b wieder aufgenommen. Um dieses Zusammenhanges willen ist es geboten, *κύριος* auf Gott zu beziehen (Schott, Weiss, Fronm.; vgl. Jak 1 7, 4 15), nicht auf Christum, wobei ganz willkürlich von Hofm., Keil, Ust., v. S. erklärt wird: „aus schuldiger Rücksicht gegen Christum, dem das Gegentheil Unehre brächte, dessen Sache durch Ungehorsam in falsches Licht käme“*). In der Auseinanderlegung des Begriffes *κτίσις* geht der Verf. auf die obrigkeitlichen Personen selbst über, weil ja „jene Institution ihre Wirklichkeit nur in der Existenz dieser Personen hat“ (Huth.). — *εἴτε βασιλεῖ*) *βασιλεύς* ist hier Bezeichnung des römischen Kaisers; Apk 17 10. 12; vgl. Joseph. b. j. V, 13 6. Für die Abfassungszeit lässt sich hieraus nichts entnehmen. — *ὡς ὑπερέχοντι*) *ὡς* wie immer begründend: „da er ja die höchste souveräne Gewalt besitzt“. *ὑπερέχων* absolut (Sap 6 6): supereminens (Bengel); non est comparatio cum aliis magistratibus (Calvin). Nicht die Person des *βασιλεύς*, sondern seine allgemein anerkannte Stellung als *ὑπερέχων* ist es, der sie Gehorsam zollen müssen. Früheren Juden gegenüber war eine solche Erinnerung wohl am Platze.

2 14. *εἴτε ἡγεμόσιν*) „Statthalter“, praesides provinciarum. Auch hier fügt er bei: *ὡς δι᾽ αὐτοῦ πεμπομένοις*) Also wiederum nicht der Person der Statthalter an sich, sondern der Stellung, welche sie als Gesandte des souveränen Kaisers in der Provinz bekleiden, soll man unterwürfig sein. *αὐτοῦ* ist natürlich auf *βασιλεῖ*, nicht auf *κύριος* (Gerh., Aretius u. A.) zu beziehen. — *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*) schliesst sich sprachlich nur an *πεμπομένοις*, nicht zugleich an *ὑπερέχοντι* (Hofm., Schott) an. Es versteht sich von selbst, dass in seinen Organen im letzten Grunde der *βασιλεύς* selbst fungirt. — *ἐκδίκησις*) vox media, hier wegen

---

*) Abweichend von dieser Erklärung nimmt de W. (nach Vorgang von Erasm., Estius, Pott) den Ausdruck = jedem menschlichen Geschöpf d. i. allen Menschen. Für diese Deutung spricht nichts, am wenigsten V. 17 oder 5 5. Brückn. sucht zwar die Erklärung von de W. zu vertheidigen, entscheidet sich aber doch dafür, unter dem betr. Ausdruck „jede Ordnung der menschlich-bürgerlichen Gesellschaft“ zu verstehen, und löst die im Beiwort *ἀνθρωπίνῃ* im Vergleich zu Röm 13 1 liegende Schwierigkeit durch die (richtige) Bemerkung, dass „die auf menschlich-geschichtlichem Wege entstandenen Ordnungen des Volkslebens etwas Göttliches in sich haben“ (vgl. Huth.).

des Gegensatzes: „Strafvergeltung“. ἔπαινος ist wahrscheinlich ganz real zu verstehen als „Belohnung“, nicht bloss „Belobigung“, nach Analogie der hellenischen Anschauung vom Staat, nach welcher „durch Belohnungen und Strafen der Staat zusammengehalten werde“. Enthielten die Worte nur eine Begründung der Aufforderung, so käme ein utilitaristischer Gesichtspunkt heraus, der sich mit jenem idealen Motiv der Unterordnung (διὰ τὸν κύριον) schwer vereinigen liesse. Aber sie dienen vielmehr lediglich zur Vorbereitung des Folgenden, wo, wie man erwartet, in den Worten ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ das erste Motiv wiederkehrt. Noch weniger will das Particip die Grenze des Rechtes der Obrigkeit oder eine Bedingung des Gehorsams nennen; also nicht: „sofern“, sondern: „weil sie geschickt werden“. Solche Stellungnahme zu der gegenwärtig bestehenden Obrigkeit wäre dem Apostel unmöglich gewesen, wenn er etwa die Neronische Verfolgung soeben mit durchlebt hätte. Möglich, dass er an der allgemeinen Ermahnung auch dann noch festgehalten hätte, aber nimmermehr hätte er zur Bestärkung derselben diese Ausführung geben können, die ja durch die vorliegenden Thatsachen einfach Lügen gestraft wäre. Die Sendung der obrigkeitlichen Personen zu jenem doppelten Zweck wird ja in guten Treuen als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt (Ust.), und die Christen fallen dem Verf. ebenso selbstverständlich unter die ἀγαθοποιοί (vgl. v. S.), die also unter allen Umständen seitens der Obrigkeit nur Gutes zu gewärtigen haben. Dieser Satz wäre eine Absurdität, wenn er unter dem frischen Eindruck staatlich inscenirter oder auch nur in der leisesten Form von Staats wegen gutgeheissener Verfolgungen geschrieben wäre. Ebenso bestimmt ist ausgeschlossen, dass derartige Verfolgungen nach Meinung des Verfassers für die nächste Zukunft in Aussicht stehen könnten.

2 15*). ὅτι) begründet die Aufforderung von V. 13. 14. — οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) οὕτως weist auf das Folgende hin**): „mit Gottes Willen hat es die Bewandtniss, dass u. s. w.“ (vgl. Win. 434, Buttm. 115; Mt 18 14, 19 10). — ἀγαθοποιοῦντας) es ist, wie der Zusammenhang klar ergiebt, ὑμᾶς zu ergänzen; „ἀγαθοποιεῖν steht Mk 3 4; Act 14 17 in Bezug auf Erweisung von Wohlthaten“; hier entspricht es dem ἀγαθοποιός des vorigen Verses. Aber hier wie dort

*) WH halten φιμοῦν für die orthographisch richtigere Schreibart (vgl. Introd. § 410, Appendix pag. 166).

**) Gegen die Verbindung des οὕτως mit ἀγαθοποιοῦντας (Wiesing., Hofm.) streitet die Wortstellung.

kann es nicht auf die Realisirung der Unterthänigkeit (Ust.) eingeschränkt werden; es bezieht sich auf das Verhalten der Christen zu ihrer Umgebung überhaupt. Dem entspricht auch das κακία des folgenden Verses und die ins Allgemeine gewandte Ermahnung in V. 17, die man nicht erwarten würde, wenn es sich bei dem ἀγαθοποιεῖν lediglich um das Rechtverhalten der Obrigkeit gegenüber handelte. So kommt denn doch auch hier das Wort seiner sonstigen Bedeutung näher, welche wir später (V. 20. 3 17) noch deutlich durchklingen sehen werden. — φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν) φιμοῦν (ITim 5 18), hier in angewandtem Sinne: „zum Schweigen bringen" (Mt 22 34). Wenn die Leute die Christen als Uebelthäter verleumden, dann thun sie es in ihrer Thorheit (ἄφρονες), und es redet eigentlich nur ihre Unwissenheit aus ihnen, die durch den gegentheiligen Thatbeweis bald zum Schweigen gebracht werden wird. Aber dieser Thatbeweis wird — so fordert es die causale Verbindung mit V. 14 — durch die obrigkeitlichen Personen erhoben und zur Anerkennung gebracht werden. — ἀγνωσία (nur noch IKor 15 34) ist nicht bloss objective Unkenntniss, sondern Mangel an Verständniss für das Wesen einer Sache, hier für den christlichen Lebenswandel. — Die obrigkeitlichen Personen erscheinen also direct ausgeschlossen von den καταλαλοῦντες V. 12 und den ἄφρονες ἄνθρωποι V. 15. Gerade durch die Unterordnung unter die Obrigkeit wird das Reden der thörichten Menschen aufhören; die Obrigkeit wird hier oft Anlass nehmen, ἔπαινος zu spenden, und damit den unverständigen Leuten zeigen, wie gute Unterthanen der christliche Glaube macht*).

2 16. ὡς ἐλεύθεροι κτλ.) Der Vers schliesst sich sachlich an die durch V. 14. 15 erweiterte Ermahnung in V. 13, grammatisch dagegen ausschliesslich an V. 15 an, wobei, wie in V. 12, ein Constructionswechsel stattfindet, indem statt des erwarteten Accus. der Nominat. folgt, offenbar, um diesen Bestimmungen mehr Selbständigkeit und Nachdruck zu ver-

*) Der Sinn der Aussage wird also nicht im Geringsten erschöpft durch die Deutung v. S.'s, die Ankläger würden durch das Verhalten der Christen unmittelbar zum Schweigen gebracht. Er unterlässt es ganz und gar, diese Aussage mit der Ermahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit in die nöthige Verbindung zu bringen, wie es die causale Anknüpfung dieses Verses noch besonders fordert. Allerdings passt die richtig verstandene Aussage dieses Verses wenig oder gar nicht zu den Voraussetzungen, unter welchen v. S. unsern Brief geschrieben sein lässt.

leihen (vgl. Keil, Weiss)*). Wer sich, wie sie, in seinem Thun nur nach Gottes Willen zu richten hat (*διὰ τὸν κύριον* V. 13), der ist Menschen und menschlichen Ordnungen gegenüber wahrhaft frei. So können auch sie, ungezwungen durch Menschen, als wahrhaft Freie (*ὡς* begründend!), lediglich um Gottes willen, seiner Aufforderung nachkommen. *καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν*) Mit dem epexegetischen *καί* „und zwar" fügt er zuerst in negativer, dann in positiver Form eine gewissermassen einschränkende Bestimmung des Begriffes *ἐλεύθεροι* an. — *ὡς* gehört zu *ἔχοντες*, nicht zu *ἐπικάλυμμα*: „und zwar nicht als solche, welche die *ἐλευθερία* (näheres Object) zum *ἐπικάλυμμα τ. κακ.* haben"; d. h. sie sollen ihre Freiheit nicht dazu benutzen, ihre Boshaftigkeit zu bemänteln; denn die wahre Freiheit, die sie durch Unterordnung unter den göttlichen Willen besitzen, verpflichtet sie ja nach V. 15 zum *ἀγαθοποιεῖν*. Zu *κακία* vgl. 2 1: es ist die boshafte Gesinnung, die es auf den Schaden des Andern abgesehen hat. Von hier aus bestimmt sich auch der Inhalt des Begriffs *κακοποιός* (V. 14), welches also ebenfalls die Absicht einschliessen wird, andern Schaden zuzufügen (vgl. 4 15). Wir folgern, dass in *ἀγαθοποιός* und in dem entsprechenden Verbum die umgekehrte Absicht wenigstens als ein Hauptmoment des Begriffs mit enthalten sein wird. Augenscheinlich haben die Verleumdungen des christlichen Lebenswandels dahin gelautet, es sei das ein geheimer Bund mit eigennützigen Zwecken zum Schaden Anderer. — *ἐπικάλυμμα*) im bildlichen Sinne absolutes *ἅπ. λεγ.*, im eigentlichen Sinne Ex 26 14. — *ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι*) bildet den Gegensatz zu der vorangehenden negativen Aussage und giebt so die Anweisung, wie die Leser ihre Freiheit aufzufassen haben, nämlich als Gebundenheit an Gottes Willen. So giebt dieser Vers die abschliessende inhaltliche Erläuterung des *διὰ τὸν κύριον* in V. 13 **).

---

*) Lachm., Jachm., Steig., Fronm., v. S. wollen diesen Vers nach Analogie von 1 14, 22 u. s. w. zum Folgenden ziehen. Das ist nicht möglich, weil der Inhalt dieses Verses zu den nachfolgenden Ermahnungen nicht passt, man müsste denn etwa (vgl. Fronm.) den Nachsatz auf *πάντας τιμήσατε* willkürlich beschränken. Chrys., Oecum., Gerh., Beng., de W., Schott, Huth., Ust. verbinden den Vers unmittelbar mit *ὑποτάγητε*, was sachlich viel für sich hat (s. ob.), grammatisch aber unmöglich ist, weil die dazwischen liegende Ausführung dann als Parenthese gekennzeichnet sein müsste.

**) Eben um dieser engen Gedankenverbindung wegen ist die Deutung des *ἐλεύθεροι* als „Freigelassene" im Hinblick auf die nachher genannten *οἰκέται* (v. S.; Buchm., JprTh. 1886: römische Bürger) absolut unmöglich; unmöglich auch deshalb, weil er hier offenbar

2 17 will die Ermahnung zum rechten Verhalten gegen die Obrigkeit zum Abschluss bringen, da der Verf. mit *τὸν βασιλέα τιμᾶτε* am Schlusse auf das Hauptthema zurückkommt. Die drei ersten Ermahnungssätze voranzustellen, ist der Apostel wahrscheinlich veranlasst worden durch das *ἀγαθοποιοῦντας* (vgl. den Gegensatz *κακία* V. 16), wodurch die Ermahnung ja bereits einen weiteren Umfang angenommen hatte (vgl. Huth.). Vielleicht soll durch die Zusammenstellung betont werden, dass diese Hauptpflichten mit der Unterthanenpflicht nicht in Widerspruch stehen*). Es ist möglich, dass dem Apostel das Wort Christi Mt 22 21 vorschwebte. — *πάντας τιμήσατε*) *πάντας* ist absolut zu verstehen und nicht mit Bengel nach Röm 13 7 zu beschränken, quibus honos debetur, noch mit Schott auf die Angehörigen desselben Staates. — *τιμᾶν* heisst: Jemandem seine *τιμή* lassen, seine Stellung und Bedeutung, die ihm durch seine Begabung und die Verhältnisse geworden ist, anerkennen**). — Der aoristische Imperat. bezieht sich entweder „auf die einzelnen Ehrerweisungen, die jedem nach seiner Stellung und Bedeutung zukommen" (Weiss, v. S. u. a) oder, was mir wahrscheinlicher erscheint, da der Imp. aor. sonst wohl von einem einzelnen Fall, aber in der Regel nicht von vielen einzelnen Fällen gebraucht wird (vgl. 1 13), er ist zusammenfassend, so dass

---

die ganze Gemeinde anredet, und nachher die Partition in *οἱ οἰκέται* (V. 18; vgl. die Auslegung), *αἱ γυναῖκες* (3 1), *οἱ ἄνδρες* (3 7) vornimmt. Das müsste v. S. umsomehr zugeben, als nach seinen eigenen Worten aus den beiden Klassen der Sklaven und Frauen (auch nach zeitgenössischen Berichten) die Christen sich vor allem recrutirten. Unmöglich ist die Fassung endlich wegen der durchaus ethischen Bedeutung von *ἐλευθερίαν* in dem Participialsatz; denn das ist ein sowohl in diesem Zusammenhang als überhaupt trivialer und unvollziehbarer Gedanke, dass sie „ihre Freigelassenschaft" zum „Deckmantel der *κακία*" machen könnten.

*) Zu einer Vertheilung der 4 Sätze auf „die beiden Lebensgebiete: das natürlich-bürgerliche und das geistlich-kirchliche Gemeinwesen" (Schott) findet sich weder in dem Vorhergehenden, noch in diesen Sätzen selbst eine Berechtigung. — Hofm., der die Klimax leugnet, bestimmt das Verhältniss der vier Sätze zu einander auf höchst künstliche Weise, indem er behauptet, dass der 2. Satz dem 1. und der 4. Satz dem 3. gegenüberstehe und der 1. dem 4., der 2. dem 3. verwandt sei, dass der Ton in dem 1. Satz auf *πάντας*, in dem 2. dagegen nicht auf *ἀδελφότητα*, sondern auf *ἀγαπᾶτε* ruhe, und dass in dem ersten Gegensatz das vordere Glied, in dem zweiten dagegen das hintere Glied betont sei.

**) Es liegt nicht blos darin, dass man jeden Menschen als nach dem Bilde Gottes, also in seiner Menschenwürde anerkennen soll (Hofm.), oder ihn civiliter tractare (Beng.); ebensowenig darf es andererseits mit *ὑποτάσσεσθαι* identificirt werden (de W.).

die drei folgenden Imperat. Auseinanderlegungen des ersten Imperat. sein würden (doch siehe dageg. Johnst.). *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε*) *ἀδελφότης*, ausser hier noch 5 9, ist die christlich brüderliche Gemeinschaft. Mit ihr ist jeder Christ aufs innigste verbunden (V. 5. 9); und ihr gegenüber soll sich ein innerliches Herzensverhältniss ausbilden. — *τὸν θεὸν φοβεῖσθε*) Die Pflichterfüllung gegen die Menschen schliesst nicht aus, dass sie das rechte Verhältniss zu Gott wahren, und umgekehrt. Als specifische Pflicht gegen Gott bezeichnet er die „Gottesfurcht" (vgl. 1 17). Es ist unleugbar, dass Petrus, wo er das neue Verhältniss der Christen zu Gott beschreiben will, nicht so wie Paulus auf das Kindschaftsverhältniss reflectirt, sondern sich mehr im Rahmen des A. T. bewegt, wenn er den *φόβος θεοῦ* als die Grundstimmung gegen Gott fordert. — Mit *τιμᾶτε τὸν βασιλέα* kehrt der Apostel zu der Ermahnung von V. 13 zurück. *τιμᾶν* bedeutet hier dasselbe wie oben: erweiset dem Könige die Ehrerbietung, die ihm kraft seiner besonderen Stellung zukommt. — Ueber die Grenzen des Gehorsams gegen den König, und wie man sich verhalten müsse, wenn Collisionen eintreten, darüber giebt er keine Anweisung. Wir sehen daraus wiederum, dass er noch in einer Zeit lebte, wo derartige Conflicte noch nicht eingetreten waren, auch noch nicht einzutreten drohten*).

2 18-25. Ermahnung der Sklaven zur Unterordnung unter ihre Herren.

2 18. *οἱ οἰκέται*) ist, wie die Anrede in V. 20 und die parallele Anrede 3 7 zeigt, Vocativ. *οἰκέτης*, auf die Zugehörigkeit zum Hause hinweisend (Ex 5 15, Lc 16 13) ist milder

*) Es ist, meine ich, eine ganz unmissverständliche, in keiner Beziehung verklausulirte Ermahnung, die der Apostel hier ausspricht. Deshalb ist mir die Willkür unbegreiflich, mit welcher v. S. zu den Worten „sie sollen den König ehren" hinzufügt „aber auch nur ehren". Auch die folgenden Bemerkungen v. S.'s lassen jede Spur exegetischer Nüchternheit vermissen. Von sittlichen Conflicten und Unsicherheiten ist hier gar nicht die Rede, geschweige denn dass die letzte Gegenüberstellung das rechte Verhalten gegenüber dem Verlangen göttlicher Verehrung der Kaiser andeuten könnte: „das *φοβεῖσθαι* sollt ihr Gott vorbehalten, aber darum doch den Kaiser, der es für sich verlangt, nicht verachten" (!). Ein rein negatives „nicht verachten" kann doch nimmermehr durch das einfache, positive *τιμᾶν* ausgedrückt werden; und andererseits würde der Verf., wenn das seine Meinung wäre, dass sie gewissen Ansprüchen und Anordnungen der Obrigkeit nicht oder doch nur in sehr bedingter Weise Folge geben sollten, sicher nicht die wiederum uneingeschränkte Aufforderung zur gehorsamen Unterordnung unter jede Art von Obrigkeit an die Spitze gestellt haben.

als δοῦλος. — ὑποτασσόμενοι) ist nicht selbständig zu fassen als Imperativ, sondern einem leitenden Gedanken allgemeinerer Art untergeordnet. V. 13, womit Huth., Keil, Ust., Beck und die meisten Ausleger es verbinden, liegt zu weit zurück, und würde, weil es ein mit dem Participium gleichlautendes Verbum enthält, als übergeordneter Gedanke unpassend sein. Die Verbindung ist auch nur möglich bei der falschen allgemeineren Fassung des πᾶσα κτίσις in V. 13. Eine wirklich allgemeine Ermahnung enthält erst V. 17, wo die Unterthanenpflicht mit allen anderen Hauptpflichten in Parallele gesetzt ist. Diese Pflichten gelten natürlich für Sklaven, Ehefrauen und Ehemänner auch; was nun aber für die Einzelnen daneben an besonderen Pflichten zu nennen ist, wird in äusserst sinnreicher Weise durch das Particip (ebenso 3 1.7) an die umfassendere Hauptermahnung angeschlossen. Wir übersetzen: „Ihr Knechte" (befolgt die Ermahnungen von V. 17), „indem ihr dabei euch unterordnet u. s. w." (vgl. De W., Weiss, Fronm.). — ἐν παντὶ φόβῳ wird fast von allen Auslegern von der Furcht vor den irdischen Herren verstanden*). Aber soeben hat er „die Furcht" als ihre specifische Pflicht gegen Gott bezeichnet! Und wie würde sich das οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς κτλ. verstehen lassen, als ob solchen gütigen Herren gegenüber jeder Sklave φόβος von selbst empfinden würde. Der Verf. hat vielmehr die Gottesfurcht als Motiv im Auge, wie die Begründung in V. 19 zeigt; es steht in einer Linie mit διὰ συνείδησιν θεοῦ V. 19, τὸν θεὸν φοβεῖσθε V. 17, διὰ τὸν κύριον V. 13 (vgl. ἐν φόβῳ 1 17, 3 2). — πᾶς φόβος ist entweder eine Furcht, die sich unter den verschiedensten Verhältnissen (bem. die folgende Unterscheidung der gütigen und verkehrten Herren) als solche bewährt, oder vielleicht auch: „in eitel Furcht, in voller ungeminderter Furcht" (entsprechend einem in der klass. Gräcität häufig vorkommenden Gebrauch von πᾶς.) — οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς) „nicht nur den gütigen und (geziemenden) milden (Jak 3 17)" — solchen sich zu fügen, ist keine sonderlich schwierige Aufgabe, — „sondern auch den verkehrten" (Luther treffend: „den wunderlichen")**).

---

*) Huther z. B. sagt, es bezeichne „die in dem Bewusstsein der Unterwürfigkeit begründete Scheu, den Willen der Herren zu übertreten". Und Hofm. verblasst den Gedanken sogar dahin, „sie sollen ihren Herren unterthan sein, nie und nirgend mit der Unbekümmertheit des Leichtsinns, sondern immer und allerwärts ihrer Verantwortlichkeit dem Herrn gegenüber, der Gewalt über sie hat, eingedenk" (ähnlich Usteri).

**) σκολιός, das hebr. עִקֵּשׁ eigentlich „krumm, gebogen", bezeichnet metaph. die verkehrte Gesinnung; Phl 2 15 synonym mit διεστραμμένος;

Es bezeichnet Herren, die, unberechenbar in ihren Launen, ihre Bediensteten verkehrt, hart und ungerecht behandeln.

2 19 *) begründet die Ermahnung von V. 18. In V. 18 war aber nicht bloss Unterordnung, sondern eine bestimmte Weise (*ἐν παντὶ φόβῳ*) der Unterordnung verlangt. Wenn der Begründungssatz auch von einer bestimmten Art des Leidens bei dieser Gehorsamsleistung spricht, so wird der darauf bezügliche Zusatz *διὰ συνείδησιν θεοῦ* mit *ἐν παντὶ φόβῳ* nahezu identisch und das verbindende Glied zwischen beiden Versen sein. — *τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ*) *χάρις* parallel mit *κλέος* V. 20 **), kann keinenfalls „Gnade, Erweisung der göttlichen Gnade“ (Steig., Schott, Wies., Keil, Beck) bedeuten; auch als Begründung von V. 18 wäre es unpassend. Weil in V. 20 *χάρις παρὰ θεῷ* damit wechselt, ist auch die Uebersetzung „etwas Liebliches“ (Kol 4 6, Lc 4 22; vgl. Crem.) unannehmbar. Es ist = „Gunst, Wohlgefallen“ (Lc 1 30, 2 52, Act 2 47 und sonst). Weil aber im abhängigen Satze ein Thun der Menschen genannt ist, so muss man *χάρις* durch Metonymie erklären: „das ist ein Gegenstand der Gunst, das bewirkt (göttliches) Wohlgefallen, wenn u. s. w.“ Daher ist man berechtigt, das Adjectiv. einzusetzen: „das ist wohlgefällig (bei Gott)“; so De W., Hofm., Weiss, Fronm., Ust., Gerh.: hoc est deo gratum et acceptum: vgl. Keil. — *χάρις* ganz allgemein zu fassen (= das bewirkt überhaupt Gunst, im Blick auf V. 12. 15; so Huth.), verbietet sich durch V. 20 und in unserem Verse durch *διὰ συνείδησιν θεοῦ*) *θεοῦ* ist Gen. object. (Hbr 10 2): „um des Bewusstseins von Gott willen“ (vgl. De W., Schott, Weiss, Huth., Keil, Ust., Beck u. A.). Die Sklaven werden aufgefordert, dessen eingedenk zu sein, dass Gott es gewesen ist, der sie in dies Sklavenverhältniss gesetzt hat, und der darum von ihnen Gehorsam auch gegen wunderliche Herren verlangt. Es geht so mit *διὰ τὸν κύριον* (V. 13) und mit *ἐν παντὶ φόβῳ* (V. 18) parallel ***). — *ὑπο-*

Prv 28 18 bildet *ὁ σκολιαῖς ὁδοῖς πορευόμενος* den Gegensatz zu *ὁ πορευόμενος δικαίως* (vgl. Lc 3 5); dieselbe Bedeutung hat es bei den Klassikern (Athen. 15 695: *σκολιὰ φρονεῖν* opp. *εὐθέα φρονεῖν*).

*) Zu *χάρις* (so ohne Zusatz in ℵBAKLP) finden sich in den verschiedenen Codd. verschiedene Zusätze, wie *θεοῦ, θεῷ, παρὰ θεῷ, παρὰ τῷ θεῷ*, die sämmtlich erst später eingeschoben sind, um den Begriff nach V. 21 näher zu bestimmen. — Statt *συνείδησιν θεοῦ* (so die meisten Codd.) haben C und einige min. *συνείδησιν ἀγαθήν*; in A sind beide Lesarten verbunden: *συνείδησιν θεοῦ ἀγαθήν*.

**) Obwohl es zu weit geht, deshalb *χάρις* mit *κλέος* geradezu zu identificiren (Oecum., Calvin: idem valet nomen gratiae quod laudis: qui patienter ferunt iniurias, ii laude digni sunt), was sprachlich unbegründet ist.

***) Die subjektive Fassung des Genit. auf Grund von IIKor 4 2: „deshalb, weil Gott darum weiss“, die an sich grammatisch möglich ist

φέρει τις λύπας) *ὑποφέρειν* wie das folgende *ὑπομένειν* bezieht sich auf das geduldige Tragen ohne Zorn und Trotz (Ps 54 13. 68 8. IKor 10 13). — *λῦπαι* = äussere Trübsale. — *πάσχων ἀδίκως*) „indem (nicht obgleich) er, vorausgesetzt, dass er ungerecht (von Seiten des Herrn, d. h. unverschuldet von Seiten des Sklaven) leidet". — „Nicht das Leiden an sich, sondern das *διὰ συνείδησιν θεοῦ* geübte Ertragen (unverschuldeten) Leidens bezeichnet Petrus als eine *χάρις*." — Der Apostel giebt mit diesem Satz eine allgemeine Sentenz, die erst in V. 20. 21 mit Beziehung auf die Sklaven (bem. die Anrede) durchgeführt wird.

Für das Verständniss von V. 20 ist es wichtig, festzustellen, dass *διὰ συνείδησιν θεοῦ*, wie es auch seiner eigenartigen Stellung im Satze entspricht, durchaus den Ton hat und dasjenige Moment der Aussage ist, welches an *ἐν παντὶ φόβῳ* (V. 18) anknüpft, und an dem sich die Rede deshalb nothwendig fortspinnen muss. *πάσχων ἀδίκως* ist im Verhältniss dazu ein wesentlich untergeordnetes Moment. Es sagt nur, was bei der im Uebrigen abgeschlossenen und eine erschöpfende Begründung des V. 18 enthaltenden Aussage die selbstverständliche Voraussetzung ist. Ungerechte Behandlung seitens der Herren war auch in dem *σκολιοῖς* (V. 18) vorausgesetzt und die Ermahnung forderte gehorsame, in Gottesfurcht geübte Unterordnung auch unter solche Herren, d. h. auch während sie, und trotzdem dass sie schuldlos leiden müssen. Dem entsprechend geht auch der Sinn des Begründungssatzes in V. 19 nicht dahin, dass nur der ungerechte Leiden geduldig Ertragende Gottes Wohlgefallen erwirbt, sondern dahin, dass der ungerecht Leidende Gottes Wohlgefallen erwirbt, wenn er im Leiden stets Gott in Gedanken hat und so geduldig erträgt. Der Vers redet also nicht hauptsächlich von den Voraussetzungen des Leidens, sondern von der Art ihres Verhaltens im Leiden selber. Wenn sie die *συνείδησις θεοῦ* in ihrem unschuldigen Leiden nicht verlieren, dann werden sie sich fortdauernd, auch während der ungerechten Behandlung durch ihre verkehrten Herren, denselben gehorsam unterordnen, wie es V. 18 forderte.

2 20 *): *ποῖον γὰρ κλέος κτλ.*) *κλέος* ist in Parallele mit dem vorangehenden und folgenden *χάρις*: „Ruhm bei Gott".

(vgl. v. S.), gebe ich auf, weil es überhaupt bedenklich ist, den Begriff der *συνείδησις* auf Gott zu übertragen, und namentlich, weil die Bedeutung des Wortes nach 3 16. 21 feststeht.

*) *τοῦτο χάρις* ohne *γάρ* ist überwiegend bezeugt durch ℵBCKLP und daher gegen Lachm. mit allen neueren Textkritikern zu lesen.

— κολαφίζειν (Mk 14 65) „mit der Faust schlagen, ohrfeigen“ — die specifische Strafe für die Sklaven. — Die gewöhnliche (auch in der vorigen Aufl. dieses Comm. vorgetragene) Deutung des Verses, wonach ἁμαρτάνοντες Voraussetzung des κολαφιζόμενοι und ebenso ἀγαθοποιοῦντες Voraussetzung des πάσχοντες sein soll, wonach also das erste Participienpaar den direkten Gegensatz des πάσχων ἀδίκως (V. 19), das zweite eine genaue Umschreibung jenes Ausdrucks bilden würde, sehe ich mich gezwungen aufzugeben 1) weil die in V. 20 enthaltene Begründung unmöglich an die verhältnissmässig nebensächlichen Schlussworte von V. 19 (πάσχων ἀδίκως) unter Vernachlässigung der Hauptaussage des V. 19 anknüpfen kann (vgl. unsere Bem. zu V. 19); 2) weil hier eine dem leitenden Gedanken von V. 11. 12 (vgl. dazu 3 1. 2) entsprechende Aussage über Eindruck und Wirkung des Verhaltens während und trotz des ungerechten Leidens auf die nichtchristliche Umgebung, hier also auf die Herren, erwartet wird; 3) weil diese Erwartung durch den Vorausblick auf ὑπὲρ ὑμῶν in V. 21 (s. d. Ausl.) nur gesteigert werden kann; 4) weil das vorbildliche Thun Christi in den folgenden Versen nicht mit Bezug auf die Voraussetzungen seines Leidens, seine sündlose Vollkommenheit u. s. w. geschildert wird., sondern lediglich mit Bezug auf sein Verhalten während des Leidens und auf die segensreichen Wirkungen seines Leidens; 5) weil bei der von uns abgelehnten Deutung das Partic. aor. ἁμαρτόντες und ἀγαθοποιήσαντες gesetzt sein müsste; 6) vor Allem, weil die genaue Parallele 3 16. 17 (vgl. die Ausl.). die landläufige Deutung unserer Stelle schlechthin unmöglich macht.

Die causale Verbindung mit V. 19 fordert die Annahme, dass ἁμαρτ. καὶ κολαφ. ὑπομένειν den Gegensatz zu dem Ausdruck διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρειν bildet*). Bei der kettenartigen Verknüpfung der Gedanken von V. 18 ab lässt sich der Inhalt des ἁμαρτάνειν der Sklaven genau bestimmen. Sie vergehen sich, wenn sie, auch wo sie unter ungerechter Behandlung leiden müssen, nicht in Gottesfurcht bei gehorsamer, williger Unterordnung verharren**), wenn sie nicht

*) ὑποφέρειν und ὑπομένειν bedeuten nicht ohne Weiteres „geduldig ertragen“, sondern zunächst ganz objectiv: ertragen, erdulden. Die subjective Färbung kommt in unsern beiden Versen jedenfalls erst durch die beiden oben genannten Bestimmungen hinzu: ein deutlicher Beweis dafür, dass eben diese Bestimmungen einander parallel laufen müssen.

**) Vgl. die vorzügliche Ausl. von Beck, der in der richtigen Einsicht, dass „die Verbindung von καὶ κολαφ. mit ἁμαρτάν. als Folge davon offenbar hart und der ganze Gedanke

im Bewusstsein, dass Gott ihnen, wie ihren Beruf, so auch die Leiden in ihrem Beruf zuertheilt hat, dieselben, wie es ihre gottgegebene Stellung erheischt, in Gehorsam gegen ihre Herren ertragen, wenn sie vielmehr gegen dieselben aufbegehren. — Die mit *καί* verbundenen präsentischen Participien drücken aus, dass beides, *ἁμαρτάνειν* und *κολαφίζεσθαι* zu gleicher Zeit und neben einander bei ihnen vorhanden ist. Ein causales Verhältniss zwischen den Partic. lässt sich in keiner Weise annehmen; sie sind durchaus coordinirt und stehen in gleichem Verhältniss zu *ὑπομενεῖτε*. Sie geben zusammengeschlossen (man könnte es etwa als *ἓν διὰ δυοῖν* auffassen) eine einheitliche Charakteristik derer, von welchen das *ὑπομένειν* ausgesagt ist, schildern also die subjective und objective Zuständlichkeit der Sklaven während ihres Duldens. Die subjective Charakteristik ist begreiflicherweise vorangestellt, weil auf sie im Zusammenhange das Hauptgewicht fällt. — Dasselbe gilt mutatis mutandis von dem zweiten Participienpaar*). Auch das *ἀγαθοποιεῖν* bezieht sich auf ihr Verhalten zu den Herren, von welchen sie zu leiden haben, und während sie von ihnen zu leiden haben. Damit verbindet sich dann ganz von selbst und unmerklich der Gedanke, welchen die übliche Bedeutung von *ἀγαθοποιεῖν* ohnehin nahe legt, dass das Verharren beim Gutesthun im Verkehr mit den ungerechten Herren nur in der Absicht, auf diese einen günstigen Einfluss auszuüben (vgl. V. 12), also schliesslich im Inter-

---

trivial ist" (vgl. dazu namentl. unsere Bem. zu 3 16. 17) sachlich genau auf unsere Auffassung der Aussage hinauskommt, wenn er auch seine Anschauung grammatisch andersartig, wie ich meine, weniger richtig, begründet; „nicht das standhafte Leiden nur, sondern die sittliche Standhaftigkeit im Leiden premirt der Apostel; sie sollen sich vom Gutesthun, von der Pflichterfüllung durch keine Misshandlung abbringen lassen" (Lc 6 32f. 35). Immerhin ist auch seine grammatische Deutung originell: *καὶ κολαφ.* nimmt er ebenso wie das parallele *καὶ πάσχ.* als steigernde Zwischenbestimmung; *καί* etwa = *καίπερ* und *ὑπομένειν* nicht = geduldig ertragen, sondern einfach = verharren, so dass es in den je ersten Particip. seine Ergänzung findet: im Sündigen oder Gutesthun verharren (Win. § 46, 1).

*) Auf diese Weise kommt auch eine wirkliche Parallele zwischen 20a und 20b heraus, während bei der zurückgewiesenen Deutung die Ausleger gemeinhin vor der Consequenz zurückschrecken, in V. 20b zu übersetzen: „sondern, wenn ihr um eures *ἀγαθοποιεῖν* willen leidend u. s. w." So übersetzt denn auch Luther: „um Wohlthat willen"; vgl. übrigens Johnst. z. d. St. In der That ist es bei der genau parallelen Ausdrucksweise kaum gestattet, im ersten Fall zu übersetzen: „sündigend und deshalb Streiche leidend", im zweiten: „Gutes thuend und trotzdem leidend".

esse und mit dem Absehen auf das Beste der Herren geschieht. So bekommt hier ἀγαθοποιεῖν unter der Hand die ihm sonst durchweg eignende Bedeutung: „aus guter, wohlwollender Gesinnung gegen Jemand, in seinem Interesse und zu seinem Besten handeln". So ordnet sich die Ermahnung an die Sklaven der vorangestellten allgemeinen Ermahnung unter, dass die Leser ihre christliche Freiheit, die sie im Grunde von menschlicher Autorität frei macht, und allein der Autorität Gottes unterstellt, nicht zum Deckmantel von κακία und κακοποιεῖν (dem Gegentheil von ἀγαθοποιεῖν) d. h. zum Deckmantel boshafter Gesinnung und eines aus böswilliger Gesinnung stammenden Verhaltens machen sollen, auch da nicht, wo sie, menschlich geurtheilt, aus ungerechter Beurtheilung und Behandlung von Seiten ihrer nichtchristlichen Umgebung das Recht dazu herleiten könnten. — ὑπομενεῖτε) Das Futurum vom Standpunkt der Ermahnung aus (Wies., Huth., Keil u. A.); aber sicher ist nicht daran gedacht, dass dies ὑπομένειν eine Folge seiner Ermahnung (Weiss) sein werde. — τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ) Gottes Wohlgefallen erwerben sie durch solches Verhalten, welches sie ἐν φόβῳ (θεοῦ) V. 18 und διὰ συνείδησιν θεοῦ einschlagen, weil so die Absichten, die Gott damit verfolgt, wenn er sie in ihrem Beruf leiden lässt, erreicht werden. Diese göttlichen Absichten werden in diesem konkreten Fall mit Bezug auf die Sklaven auf einer Linie mit dem beabsichtigten Erfolg des christlichen Lebenswandels überhaupt, wie er in V. 12 angegeben wird, liegen müssen. Immer wieder werden wir auf den Gedanken hingeführt, dass die Art ihres Verhaltens im Leiden von heilsamen Absichten für diejenigen, von denen sie leiden müssen, getragen und von heilsamen Folgen für sie begleitet sein soll. Der folgende Vers bestätigt diese Auffassung.

2 21 *). εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε) weist auf das ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομένειν in V. 20 zurück (vgl. Beck) **). εἰς τοῦτο besagt also nicht bloss: „zum Leiden"

---

*) Die entscheidenden Codd. sprechen für ὑμῶν, ὑμῖν; ὑμῖν wird auch von allen Auslegern festgehalten; für ἡμῶν dagegen entscheiden sich Wiesing., Schott, Hofm. Es ist aber nichts wahrscheinlicher, als dass aus dogmatischen Gründen ἡμῶν für ὑμῶν eingesetzt ist, weil die Beziehung des Leidens Christi auf die Leser allein bedenklich erschien. — Die Lesart ἔπαθεν ist gut bezeugt. ℵ ἀπέθανεν; vgl. 3 18.

**) Ueberaus gekünstelt ist die Satzverbindung, die v. S. herstellt. Nach ihm soll der ἵνα-Satz V. 24 b den Inhalt von εἰς τοῦτο angeben; alles Zwischenliegende soll ein Einschub sein! Es genügt, von den unzähligen Gründen, welche gegen diese Auffassung des Satzgefüges

oder: „zum geduldigen Ertragen der Leiden", sondern: „zu einem ἀγαθοποιοῦντα καὶ πάσχοντα ὑπομένειν" *). Dazu seid ihr berufen, denn auch Christus — wir erwarten: ἀγαθοποιῶν καὶ πάσχων ὑπέμεινεν; dafür tritt ein: ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν. Es ist klar, dass das Moment des ἀγαθοποιεῖν, welches, wenn das Leiden Christi als Beispiel für die von ihnen geforderte Art des Verhaltens im Leiden gelten soll, nicht fehlen darf, hier nur in ὑπὲρ ὑμῶν vertreten sein kann. Dieser Zusatz muss demnach nothwendig in die Vergleichung hineingezogen werden. Das καί vor Χριστός fordert aber aufs Bestimmteste, die ganze Aussage von Christo lediglich als bestimmendes Vorbild für das Verhalten der Christen aufzufassen, und in V. 21 b wird die Bedeutung des vorhergehenden ὅτι-Satzes ausdrücklich in diesem Sinne beschränkt. Nach alledem kann ὑπὲρ ὑμῶν nicht besagen, dass sie durch Christi Leiden befähigt werden, seinem damit gegebenen Vorbilde nachzufolgen (so Huth., Sieff.), auch nicht, dass sie in dankbarer Erinnerung daran sich verpflichtet fühlen müssten, nun auch „für ihn, ihm zu Liebe", oder denn „um Gottes willen", zur Verherrlichung seines Namens zu leiden **). Beides geht über die mit καί eingeführte blosse Vergleichung hinaus. Usteri ist in seiner Ausl. wenigstens von dem richtigen Gefühl geleitet, dass ein dem ὑπὲρ ὑμῶν entsprechender Gedanke auch bei den ἀγαθοπ. καὶ πάσχ. ὑπομ. in V. 20 zu ergänzen ist. Dann liegt es aber im Blick auf den die gesammten folgenden Ausführungen beherrschenden Gedanken von V. 12, ferner auf 3 1.2 und endlich namentlich auf 3 17ff. ausserordentlich nahe, die Aussage des V. 20 dahin zu verstehen, dass auch das Verhalten der οἰκέται im Leiden anderen zum Besten ausschlagen soll. So entspricht es auch allein

---

sprechen, nur die beiden anzuführen, dass der Absichtssatz in V. 24 b mit der Hauptaussage in V. 24 a unzertrennlich verknüpft ist, und dass durch ὅτι καί der Begründungssatz in V. 21 an das Vorangehende angelehnt wird, der demnach unmöglich die Einleitung eines Satzgefüges bilden kann, durch welches „das Berufungsziel (V. 24 b) erst verständlich gemacht, als wirklich beabsichtigt und wirklich erreichbar nachgewiesen werden soll". Ich wüsste auch nicht, wie ich mir die aus 21 a und 24 b zusammengestellte Aussage als Begründung von V. 20 denken sollte.

*) Beck: „geduldig zu leiden, weil man sich an Gott hält, und unter dem Unrechtleiden im Gutesthun gegen Andere, in der Pflichterfüllung zu beharren, das ist Christenberuf".

**) Wir haben nicht einmal das Recht, der Aussage beide Motive für ihr Verhalten zu entnehmen und mit einander zu verbinden: das Leiden Christi einmal nach seinem Heilswerth und sodann als Vorbild (gegen v. S.).

dem klaren, positiven Sinn von *ὑπὲρ ὑμῶν* und so entspricht es allein dem *ὑμῶν* (nicht *ἡμῶν*), welches zeigt, dass der Satz gar nicht die Absicht hat, eine allgemeine Aussage über den Heilswerth des Todes Christi zu machen. — Indirekt liegt ja freilich in dem Satze, dass Christus zum Besten Anderer gelitten habe, auch die Thatsache ausgesprochen, dass er selbst schuldlos war. Aber das ist doch ein Gedanke, der, obwohl er die selbstverständliche Voraussetzung des *ὑπὲρ ὑμῶν* bildet, nur daraus abgeleitet werden könnte, wenn die Aussage allgemein gefasst wäre mit einem *ὑπὲρ ἡμῶν*, nicht, wie hier, mit specieller Beziehung auf die Sklaven; und vollends die positive Hauptbedeutung des *ὑπέρ* (welches nicht mit *ἀντί* zu verwechseln ist) bleibt dabei gänzlich ausser Betracht. Nur wenn man sich entschliessen kann, in diesem nur indirekt in *ὑπὲρ ὑμῶν* zum Ausdruck kommenden Gedanken der Schuldlosigkeit, der, wie bemerkt, überdies ein *ὑπὲρ ἡμῶν* fordern würde, das tert. compar. erschöpft sein zu lassen, kann man die landläufige Deutung des vorigen Verses für berechtigt halten, wonach *ἀγαθοποιῶν καὶ πάσχων* blosse Umschreibung des *πάσχων ἀδίκως* V. 19 (vgl. Weiss, v. S. und die meisten Ausl.) sein soll. Aber dann erwartete man, dass im Folgenden alles Gewicht auf die Sündlosigkeit Jesu als Voraussetzung seines Leidens, gelegt würde und nicht, wie es thatsächlich (auch V. 22) geschieht, auf die Art seines Verhaltens während des Leidens. —

ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν) Das Particip. Präs. will sagen: in und mit seinem Leiden hinterliess er u. s. w. Vielleicht liegt darin auch nur angedeutet, dass die vorbildliche Bedeutung seines Todes noch gegenwärtig ihre Geltung habe. — *ὑπολιμπάνω ἅπ. λεγ.* Nebenform von *ὑπολείπω* (vom Hinterlassen beim Tode Jud 8 7). — *ὑπογραμμός* eigentlich: „Vorlage zum Nachschreiben oder Nachzeichnen, Vorschrift"; daher hier: Vorbild. — *ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ*) In diesem Absichtssatze geht das vorher gebrauchte Bild in das Bild vom Führer über, in dessen Fusstapfen (*ἴχνος* vgl. Röm 4 12, IIKor 12 18) man auf schwierigen Pfaden Schritt für Schritt genau eintreten muss. Trotz dieser rhetorisch unschönen Gedankenwendung muss man *ἵνα* von *ὑπολ. ὑπογρ.* abhängig machen (geg. Hofm.).

In den folgenden drei Versen schliessen sich in jeder Beziehung coordinirte Relativsätze mit *ὅς* an *αὐτοῦ* (indirekt an *Χριστός*) an, welche sich insgesammt auf Christi vorbildliches Verhalten im Leiden

beziehen, also eine Umschreibung des ἀγαθοποιοῦντα καὶ πάσχοντα ὑπομένειν mit Bezug auf Christum enthalten *).

2 22 enthält demnach kein Urtheil über das frühere Leben Christi und über seine sündlose Vollkommenheit, die er mitbrachte, als er leiden sollte, sondern über die Art und Weise, wie er sich während des Leidens und durch sein ganzes Leiden hindurch verhielt: „durch alles Sündeleiden hindurch hat er doch Sünde nicht gethan" (vgl. Usteri, der diese Deutung für so selbstverständlich hält, dass er die landläufige Auslegung nicht einmal erwähnt). — οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ) Wieder lasse ich die vorzüglichen Bemerkungen Usteris folgen: „nicht einmal eine List, eine Lüge, ein Betrug, wodurch er sich dem Leiden zu entziehen und die Hinterlist, mit der man gegen ihn handelte, zu vergelten gesucht hätte, wurde in seinem Munde erfunden, auch nicht von den schärfsten, strengsten Beobachtern. Man kann an die versuchlichen Fragen denken, die Jesu als Fallstricke von Laurern vorgelegt wurden, aber auch diese fanden nichts Unlauteres an ihm. Jesus erwies sich als den vollkommenen Mann, der auch in keinem Worte fehlt (Jak 3 2). Die Ermahnung V. 22 erscheint besonders treffend, wenn man an die grosse Versuchung denkt, der die Sklaven gewiss oft unterlagen, durch verschlagenes, hinterlistiges Wesen, durch lügenhaftes Vorgeben oder Sichausreden, durch Ausflüchte, Vorspiegelungen und Täuschereien ihre Herren hinter das Licht zu führen und so deren argwöhnisches, tyrannisches, ungerechtes und eigennütziges Wesen heimzuzahlen". Der Apostel hätte die Worte, namentlich in der zweiten Hälfte**) des Verses,

*) Mit der Doppeldeutung des V. 21 (Heilswerth und Vorbild) bei v. S. und der gekünstelten Verbindung des Finalsatzes V. 24 b mit 21 a geht eine unnatürliche sprachliche und sachliche Unterscheidung der drei Relativsätze Hand in Hand: V. 22 soll ein Beleg für die ganze Doppelaussage des V. 21, V. 23 ein Beleg für 21 b, V. 24 ein Beleg für 21 a sein. Diese Scheidung wird überflüssig, wenn man auch in ὑπὲρ ὑμῶν ein Moment des Vergleichs und deshalb ein Moment des Vorbildlichen erkennt. Dass die drei gleichmässig beginnenden Relativsätze am natürlichsten coordinirt gefasst werden, wird Niemand leugnen dürfen.

**) Das Citat weicht, namentlich in der zweiten Hälfte, von dem überlieferten LXX-Text ab, stimmt dagegen, wenn man von der wahrscheinlich um des ἁμαρτάνοντες (V. 20) und ἁμαρτίας (V. 24) willen vorgenommene Aenderung des ἀνομίαν in ἁμαρτίαν absieht, wörtlich mit dem Cod. Alex. überein. Und da auch 1 Clem. cp. 16 das Citat nach Cod. Alex. giebt und seine Unabhängigkeit von unserer Stelle durch Beibehaltung von ἀνομίαν kundthut, so ist die Vermuthung, dass Cod A nach unserer Stelle emendirt ist (Hofm., vgl. die vor. Aufl.), unhaltbar. Unser Verf. muss hier, wie 2 10, eine dem Cod. A verwandte LXX-Vorlage zur Hand gehabt haben.

wahrscheinlich anders gewählt, wenn sie ihm nicht durch seine Vorlage (Jes 53 9) an die Hand gegeben wären. Wir werden demnach

2 23, in welchem er sich freier bewegt, obwohl ein Anklang an Jes 53 7 nicht zu verkennen ist, geradezu als Commentar zu V. 22 auffassen dürfen. Auf diese Weise hätte er während seines Leidens sich vom ἀγαθοπ. entfernen können, wenn er den Schmähworten Schmähworte entgegengesetzt, ja wenn er seinen Feinden Rache angedroht hätte. Es ist auffallend, dass er beides von Christo negiren zu müssen meint. Verständlich werden die Worte, sobald man zugiebt, dass der Apostel auch hier nicht vergessen hat, an wen er die Ermahnung gerichtet hatte. Von dieser Aussage aus dürfen wir aber eben deshalb auch einen Rückschluss auf das machen, was er den Sklaven vor Allen ans Herz legen wollte. Während des Leidens sollten sie so, wie Christus, sich nicht zu Schelt- und Drohworten hinreissen lassen, sie sollten nicht ἁμαρτάνοντες ὑπομένειν, auch wenn sie schuldlos litten, was er bei ihnen voraussetzt. — Die Ausleger machen mit Recht auf die Klimax zwischen λοιδορ. und πάσχων einerseits, ἀντελοιδ. und ἠπείλει andererseits aufmerksam*); λοιδορία omnis generis iniuriae verbales. παθήματα omnis generis iniuriae reales (Gerh.). — ἀντιλοιδορεῖν ἀπ. λεγ. — Unter ἠπείλει hat man sachlich allerdings die Androhung göttlicher Vergeltung zu verstehen. In Parallele zu οὐκ ἀντελοιδόρει bekommt es hier jedoch eine subjektive Färbung in malam partem: er wünschte ihnen nicht in gehässiger, rachsüchtiger Gesinnung die Vergeltung für ihre Missethaten an. Hätte er das gethan, so hätte er sich versündigt und wäre kein ἀγαθοποιῶν καὶ πάσχων geblieben. — παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως) Luther übersetzt treffend: „er stellte es aber dem heim u. s. w.". Das Objekt ergänzt sich aus λοιδορούμενος und πάσχων von selbst; denn die reflexive Bedeutung „er überliess sich" (de W., Win. 519) entbehrt der lexicalischen Begründung. Es liegt nicht darin, dass er die Bestrafung der Feinde gewünscht hätte (Schott) oder dass er sie Gott zum Gericht übergebe (vgl. die ob. Bem. zu ἠπείλει); ebenso wenig endlich, dass er für seine Feinde um Begnadigung betete (Didym., Fronm.); vielmehr Christus überliess es dem gerecht richtenden Gott zu bestimmen, was die Folge des Unrechts, das ihm geschah, für die, welche es ihm anthaten, sein sollte (Huth., Hofm., Keil u. a.;

*) Dagegen ist kein Grund abzusehen, warum λοιδορούμενος der zweiten, πάσχων der ersten Hälfte des vorigen Verses entsprechen soll (geg. Hofm.).

vgl. 1 17 und dazu Ritschl, II 113 f.). — Auch diese Aussage sind wir nach unseren früheren Erörterungen berechtigt mit einem Moment der an die Sklaven gerichteten Ermahnung, nämlich mit *διὰ συνείδησιν θεοῦ* (V. 19), mit *ἐν φόβῳ* (V. 18) und mit dem vorangestellten, allgemeineren *διὰ τὸν κύριον* (V. 13) in Parallele zu stellen.

2 21 *). Ausführung des dem *ἀγαθοποιοῦντες* (V. 20) entsprechenden *ὑπὲρ ὑμῶν* (V. 21). Dass dieser Satz mit *ὅς* den beiden vorangehenden völlig gleichartig ist, hat nur Hofm. zum Theil gewürdigt, v. S. ohne jeden Beweis rundweg in Abrede gestellt. Die meisten finden hier wie oben in *ὑπὲρ ὑμῶν* eine Aussage über die uns zur Nachfolge befähigende Kraft des Leidens Christi, oder man sucht (vgl. Sieff. a. a. O. 397) dem Verse durch die Bemerkung gerecht zu werden, dass die Heilswirkung des Todesleidens Christi und die Verpflichtung zur Nachfolge aufs engste zusammenhängen; V. 21—23 trete der zweite, V. 24 der erste Gesichtspunkt hervor. Diese Bemerkungen sind nicht zutreffend, „weil dann dieser Relativsatz den beiden vorhergehenden sehr ungleichartig ist und zu dem, woran sie sich anschlossen, in einem wesentlich anderen Verhältnisse steht, als sie" (Hofm.). Wenn, wie Sieffert richtig bemerkt, der Hinweis auf die beabsichtigte Heilswirkung des Leidens Christi in den Worten *Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν* lediglich dazu diente, die Gleichartigkeit des Leidens Christi mit dem von den Christen geforderten zu bestimmen, so muss dieser Gesichtspunkt unverworren mit anderen auch für die Ausführung des *ὑπὲρ ὑμῶν* in V. 24 massgebend sein (vgl. Keil 102). Nur eine Auskunft der Verlegenheit ist es, wenn man sagt, der Apostel nehme die Gelegenheit wahr, um sich über die Heilsbedeutung des Todes Christi zu expectoriren (vgl. noch Johnst.).

ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ.) Dem Verf. haben deutlich Jes 53 4. 11. 12 vorgeschwebt, aus denen er aber vollkommen frei die einzelnen Momente zu einer selbstständigen Aussage verbindet**). Wären wir wegen des Anklanges

*) *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ* liest Rcpt. nach ℵLP. Tisch. hat *αὐτοῦ* beibehalten, Treg. setzt es in Klamm. an den Rand, Lachm., WH. lassen es ganz fort. Ich bin geneigt, diesen letzteren beizustimmen, weil *αὐτοῦ* lediglich aus dem Text der LXX eingetragen zu sein scheint, und vielleicht den Zweck hat, die Parallele zu dem *ὃς*—*αὐτός* in 24a noch genauer zu ziehen. Die meisten Ausleger freilich halten *αὐτοῦ*, weil es die schwierigere Lesart sei, für ursprünglich.

**) LXX Jes 53 4: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει* (נשא) V. 11: *καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει* (יסבל); und namentlich V. 12: *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν* (נשא). Die LXX, die sonst נשא

an Jes 53 12 genöthigt, das Verbum in gleichem Sinne zu fassen, wie dort (s. d. Anm.), so würde Petrus den Gedanken aussprechen, dass Christus stellvertretend für uns die Folgen unserer Sünden auf sich genommen habe (Weiss, Huth., Fronm., nur dass sie das Verbum übersetzen, als ob ἤνεγκεν da stände). Für diese Auffassung fällt die unmittelbare Nebeneinanderstellung von ἡμῶν und αὐτός, welche die Idee der Stellvertretung aufs schärfste zum Ausdruck bringt, sehr ins Gewicht. — Indessen bei der ungemein freien Verwerthung der Gedanken aus Jes 53 sind wir an die für die Jesajastelle feststehende Bedeutung des ἀναφέρειν nicht gebunden (Hofm., Sieff. 401, Keil u. A.). Unser Verf. hat es vielmehr in der ursprünglichen Bedeutung „hinauftragen" verstanden; nur so wurde es ihm möglich, ἐπὶ τὸ ξύλον hinzuzufügen. Bei jener Bedeutung würde man ἐπὶ τῷ ξύλῳ erwarten *).

---

häufig mit λαμβάνειν übersetzen, schreiben hier V. 4: φέρειν, V. 12: ἀναφέρειν, aber das erste im Präsens, das zweite im Aorist. Indessen der Aorist des zweiten Verbums bedeutet sachlich dasselbe, was das Präsens des ersten. φέρειν heisst: „tragen"; ἀναφέρειν: „auf sich nehmen" (so auch in der klass. Gräcität), im Aorist also: „auf sich genommen haben und so tragen"; mit Accus. des Begriffs der Sünde: „die Sünde, d. i. nach bekannter alttestamentlicher Vorstellung: die Strafe für die Sünde auf sich nehmen", entweder für die eigene oder, wie hier nach V. 22, für die eines Anderen.

*) Weiss sucht der in diesem präpositionellen Zusatz liegenden Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, indem er eine Prägnanz des Ausdrucks annimmt, „welcher unsere Sünden trug an seinem Leibe, auf das Holz sc. hinaufgestiegen" (vgl. Vers Syr.: bajulavit omnia peccata nostra eaque sustulit in corpore suo ad crucem). Solche Prägnanz ist bei Verben der Bewegung häufig (allerdings häufiger umgekehrt, wenn mit einem Verb. der Bewegung eine Präposition der Ruhe (ἐν) sich verbindet), hier aber um so unwahrscheinlicher, als dadurch die beiden präpositionellen Bestimmungen, bei denen man naturgemäss eine gleichartige Beziehung zum Verbum erwartet, unnatürlich auseinander gerissen werden. Schon das ἐν τῷ σώματι stellt die absolute Fassung des ἀναφέρειν in Frage. Denn ἀναφέρειν „auf sich nehmen", enthält bereits „eine reflexive Beziehung auf den Tragenden" (Sieff.) Dieses „auf sich" wird hier ersetzt durch ἐν τῷ σώματι †); ἀνα- wird dadurch frei und ἀναφέρειν erhält vollends durch ἐπὶ τὸ ξύλον seine ursprüngliche Bedeutung zurück. Heisst es aber „hinauftragen", dann „schwindet jede Berechtigung, den Sinn des Wortes in der Jesajastelle für die Erklä-

†) Seebergs Deutung: Christus habe die Sünden mittelst des Leibes, an welchem ihre Spuren hafteten, an den Fluchort gestellt, und damit ihr fluchwürdiges Wesen aller Welt kundgethan, wird weder dem ἡμῶν αὐτός und der darin liegenden Stellvertretungsidee noch dem ἐν τῷ σώματι, noch endlich dem Absichtssatz, der mit ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι sicher auf die Aussage von V. 24 a zurückblickt (s. sp.), gerecht.

Eine Reihe von Auslegern hat nun den ganzen Ausdruck in Vergleich gestellt mit *ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* (Jak 2 21; Lev 14 20; IIChr 35 16; Bar 1 10; IMak 4 53) und behauptet, der Tod Christi werde hier als Sühnopfer gedacht (so Steig., Hofm., Schott, Beck und indirekt eine grosse Reihe von Auslegern (s. sp.)*). Diese Auslegung ist sprachlich möglich, sachlich unhaltbar. Denn trotz Hofmanns gegentheiliger Erklärung muss dabei das Kreuz als Altar gedacht werden (ara crucis, Beda), weil sonst jeglicher Vergleichungspunkt des Thuns Christi mit dem des Opfernden fehlt (vgl. Keil 102). Aber nirgends im N. T. wird das Kreuz Christi als Altar angesehen, auch Hbr 13 10 nicht (geg. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 259). Vollends an dieser Stelle kann nicht daran gedacht werden, wo Petrus, wie in seinen Reden in der Apostelgeschichte, das Kreuz *ξύλον* „Schandpfahl" nennt, um die ganze Tiefe der Schmach, die Christus um unsertwillen suf sich nahm, anzudeuten. Ein *ξύλον* für einen Altar anzusehen, war für Leser, auch falls sie Heiden, aber erst recht, wenn sie Juden waren, eine ungereimte Zumuthung (cf. auch Scharfe 16). — Zum andern müsste man unsere *ἁμαρτίαι* als das Opfer selbst ansehen, was wiederum im A. und N. T. keine Analogie hat. Hofm. und Schott (vgl. v. S.) verstehen als das eigentliche Opfer den Leib Christi: in und mit der Darbringung des *σῶμα* als Opfer habe er zugleich die Sünde mit hinaufgebracht. So entsteht der Schein, als würden die *ἁμαρτίαι* von dem Begriffe des Opfers getrennt. Allein, wenn die Leser *ἀναφέρειν* auf das Opfer deuteten, so mussten sie den hinzugefügten Accus. als die Opfergabe selbst ansehen (vgl. Sieff. 402, Keil, Huth.). Zudem muss man sich vergegenwärtigen, dass im A. T. das *σῶμα* der Opferthiere nicht auf dem Altare angezündet

---

rung seiner Bedeutung im Zusammenhang der vorliegenden Stelle überhaupt noch massgebend sein zu lassen" (Sieff., Hofm., Keil). Denn das ist nur eine auf Unklarheit beruhende Vermischung, wenn Huth. die Schwierigkeit, die Weiss durch jene Annahme einer Prägnanz zu lösen sucht, nicht einmal anerkennt: *ἀναφέρειν* könne in der Bedeutung „hinauftragen" genommen werden, ohne dass dem Worte die Bedeutung, die es in der jesaj. Stelle hat, entzogen werden müsste, da ja das Hinauftragen das Tragen involvire. Noch inconsequenter ist Frommüller, der trotz der anfänglichen Uebereinstimmung mit Weiss erklärt, es sei „das Hinauftragen ans Holz und damit Wegtragen, Tilgen der Sünde".

*) Schon Gerh.: Crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum in sacrificium oblaturus ascendit, sicut V. T. sacrificia altari imponebantur; vgl. auch die Uebersetzung Luthers: welcher unsere Sünden selbst geopfert hat.

wurde, und dass, wäre trotzdem diese Aussage möglich, es vor Allem gegen die alttestamentliche Opfervorstellung verstösst, wenn man die Sünde auf das Opferthier gelegt und mit demselben auf den Altar gebracht denkt; denn nur Reines darf auf den Altar vor Gottes Angesicht kommen.

Der Vorwurf, den Huth. mit Recht gegen Hofm., Schott u. A. erhebt wegen der Vermischung der eigentlichen Bedeutung des *ἀναφέρειν* mit der Opferidee, muss in erhöhtem Masse ihm und andern gemacht werden (vgl. Fronm.), welche glauben, die Idee der Stellvertretung auf Grund der Bedeutung „Sünde tragen" nach Jes 53 mit der Opferidee vereinigen zu können (vgl. dageg. Weiss, bibl. Theol. § 49 b). Die Vorstellungen des Sündetragens und des Opfers sind zwei unterschiedenen Gedankenreihen entlehnt, die einander zwar nicht entgegengesetzt sind, die aber auch nirgends in einander überfliessen. In Jes 53 ist nicht vom Opfer die Rede, und wo im A. T. vom Opfer geredet wird, ist es nicht so gedacht, dass das Opfer die Sünde trägt*).

Wir bleiben demnach bei der Uebersetzung: „unsere Sünden hat er auf das Holz hinaufgetragen und damit von uns hinweggenommen", weil er sie in ihren Folgen in Form des Leidens als Uebel an seinem Leibe trug, so dass mit dem Leben seines Leibes zugleich auch unsere Sünden und ihre Folgen vernichtet wurden: eine überaus prägnante Ausdrucksweise. Damit ist für das *ἐν τῷ σώματι* eine befriedigende Erklärung gegeben. Jesus erlitt an seinem Leibe den Tod, wie ihn die Sünder erleiden, und zwar in der Form eines unnatürlichen, gewaltsamen Todes, in welchem sich das Gottesgericht über die Sünder am deutlichsten offenbart (vgl. Weiss a. a. O. § 49 A. 3)**). Nur an diesen an dem Leibe sich äussernden Folgen der Sünden war es zu bemerken, dass er unsere Sünden hinauftrug***).

---

*) Nur am grossen Versöhnungsfest, wo einem Bocke die Sünden des Volkes durch Handauflegen applicirt wurden. Dieser wurde aber, weil nichts (mit Sünden) Befleckles als Gabe Gott angeboten werden kann, in die Wüste, den Sitz der Dämonen, gejagt.

**) Mit diesen Worten hat Weiss seine frühere Anschauung, dass *ἐν τῷ σώματι* an die Symbolik des Brodbrechens (Mk 14 22) erinnere (Petr. Lehrbegr. 273), modificirt, so dass von Huth., Sieff. u. A. mit Unrecht gegen ihn polemisirt wird.

***) Wir lehnen es hiernach aufs bestimmteste ab, dieser einfachen Aussage Gedankenreihen unterzuschieben, die man aus paulinischen Stellen (vgl. Holst., Rich. Schmidt, Pfleid., H. Schultz, Lehre v. d. Gotth. Christi 409 zu Röm 8 3) fälschlich erhoben hat, und die Sieff. auf unsere Stelle übertragen hat. Sieff. behauptet nämlich, an

ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν) Als Resultat des Hauptsatzes konnten wir hinstellen, dass Christus unsere begangenen Sünden sammt der Schuld und Strafe*), ihren Folgen, von uns entfernt habe. Da nun mit ταῖς ἁμαρτίαις im Absichtssatze dieselben ἁμαρτίαι, wie vorher, d. h. die von uns früher begangenen Sünden gemeint sein müssen (geg. Seeberg 293), so kann ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι, welches eine Aussage enthält über unser Verhältniss zu unseren früheren Sünden, nicht die Absicht des Heilstodes Jesu ausdrücken, die wir erst realisiren sollen, sondern es ist eine Aussage

unserer Stelle sei die Rede von der Entfernung der in dem Menschen wirkenden Sündenmacht. Zwischen dieser in dem Menschen wirkenden Macht und dem eigenen Leibe Christi müsse nach der Anschauung des Petrus irgend eine innere Beziehung stattfinden, sie müsse irgendwie an ihm haftend gedacht werden, dann verstehe es sich leicht, dass die letztere mit der Tödtung des Leibes principiell vernichtet sei. Er hat dabei übersehen, dass ἁμαρτίαι im Plur., zumal in der Verbindung mit ἡμῶν nicht „sündliche Neigungen als herrschende Gewalten", sondern nur die in die Erscheinung getretenen Sünden, die effektiven Thatsünden bezeichnen kann. Vor allem aber wird er dem ἡμῶν αὐτός, welches die Stellvertretungsidee aufs stärkste hervorhebt, nicht gerecht. Darin liegt eben, dass diese ἁμαρτίαι mit ihm selbst principiell nichts zu thun haben, und dass er mit ihnen überhaupt erst in Berührung getreten ist, als er freiwillig die Folgen der Sünden Anderer auf sich nahm, die er selbst als Unschuldiger nie hätte zu dulden brauchen. — Diese Inconsequenz tritt bei Sieff. selbst in eigenthümlicher Weise zu Tage. Er giebt zu, dass Christus die Sünden Anderer beseitigt, und in dieser Tilgung der Sünden stellvertretend etwas thut, wozu diese selbst verpflichtet waren. Aber diese richtige Bemerkung hebt er auf, indem er fortfährt: „Allein eine richtige und völlige Stellvertretung ist es insofern doch auch wieder nicht, als damit jene Verpflichtung nicht aufgehoben, sondern die Erfüllung gerade als Zweck (!) gesetzt wird". Es bleibt ihm darnach als die zu Grunde liegende Anschauung der in der That magere Satz, dass Christus nur principiell das thue, was individuell zu realisiren Sache des Einzelnen sei! Es ist hieraus aber auch zu ersehen, dass Siefferts Anschauung über den Hauptsatz sich bestimmt hat durch eine im Voraus gefasste falsche Ansicht über den Inhalt des folgenden Zwecksatzes.

*) Es ist nicht zutreffend, wenn Ritschl meint (a. a. O. 259), dass die eigenthümliche Combination der Gedanken unseres Satzes nicht angelegt sei auf die Aufhebung der Schuld der Uebertretungen, da die Trennung der Christgläubigen von ihren effektiven Sünden aus religiösen und ethischen Gründen nicht möglich ist ohne eine gleichzeitige Aufhebung der sie nothwendig begleitenden Schuld (vgl. Ust.). Ebenso befindet sich Sieffert im Irrthume, wenn er glaubt, bei seiner Deutung des ἀνήνεγκεν κτλ. die Beziehung des Heilstodes Christi auf die mit den Sünden (die er übrigens in diesem Zusammenhange 402 selbst Erscheinungen einer herrschenden Sündenmacht nennt) verbundene Schuld und Strafe abgethan zu haben.

über den unmittelbaren Erfolg desselben, der ohne unser Zuthun da ist. M. a. W.: ἀπογενόμενοι ist nicht aufzulösen in: ἀπογενώμηθα καί, „damit wir den Sünden abstürben und der Gerechtigkeit lebten“*), sondern es bildet die Voraussetzung des ζήσωμεν: „damit wir, nachdem wir so den Sünden abgestorben sind, der Gerechtigkeit leben“; es bezeichnet den Zustand, in welchen wir dadurch, dass Christus τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ., versetzt sind (Huth., vgl. Weiss, bibl. Theol. § 49 b, der hiermit seine im Petrin. Lehrbegriff 285 vertretene Anschauung geändert hat). Es ist demnach ganz unberechtigt, hierin eine mit den paulinischen Ausführungen in Röm 6 identische Anschauung zu sehen. Was unsere Worte sagen, wird bei Paulus unter dem Titel der Rechtfertigung oder Sündenvergebung behandelt, und was Paulus ein ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ (bem. den Singul.: der Sündenmacht) nennt, das wird von ihm auf die Taufe und die damit begründete Lebenseinheit mit Christo zurückgeführt.

Es ist zuzugeben, dass ἀπογενόμενοι = ἀποθανόντες ist; das erheischt der Gegensatz zu τῇ δικαιοσ. ζῆν sowie der Sprachgebrauch, wonach das Verb. bei der Bedeutung „sich entfernen“ den Genit. erfordert (geg. Weiss 284). Die Bedeutung „sich entfernen“ würde inhaltlich bei unserer Fassung nicht einmal passend sein, weil dadurch eine Selbstthätigkeit hervorgehoben wird, welche bei ἀπογενόμενοι = ἀποθανόντες, namentlich da das Partic. Aoristi gebraucht ist, gänzlich fortfällt. Möglich ist es immerhin, dass er durch den Inhalt des Hauptsatzes gerade auf dieses Verbum geführt ist. Die Christen sind ihren früheren Sünden (durch Christi Tod, den er für sie erlitten) weggestorben, d. h. sie haben mit ihnen so wenig zu thun, wie einer, der gestorben ist, mit Allem, mit dem er lebend verbunden war**); sie sind der

*) Ebenso Ust., der auch hier das Motiv der Dankbarkeit einschiebt: das stellvertretende und sühnende Strafleiden Christi verpflichtet uns Christo zu Dank, schärft die Gewissen und macht dem Beispiel, das der Herr gegeben, von Herzen unterthan. So sehr er auch geg. Sieff. polemisirt, mit seiner Ausl. kommt er doch auf den gleichen Gedanken der Loslösung von der Sündenmacht hinaus. — Ganz verflacht wird die Aussage durch die erläuternden Worte v. S.'s: „der Gerechtigkeit leben können die Christen, weil Christus ihnen ein Vorbild gelassen hat“; die Hauptaussage des Zwecksatzes soll danach auf V. 23, und allein das ἀπογεν. ταῖς ἁμαρτ. auf V. 24 zurückblicken. Das ist natürlich nur möglich, wenn man mit v. S. den Zwecksatz nicht von V. 24 a abhängen lässt, wie es das einzig Mögliche ist, sondern über alles Zwischenliegende hinweg von V. 21 a.

**) Zu vergleichen ist hier aus Röm 6 nur der dem Volksmunde entnommene Allgemeinsatz: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

Schuld dieser früheren Sünden ledig, sie brauchen die Strafe dafür nicht mehr zu fürchten. Dadurch wird ihnen die Realisirung der im Heilstode Christi beabsichtigten sittlichen Wirkung ermöglicht, nämlich dass sie τῇ δικαιοσύνῃ leben*). τῇ δικαιοσύνῃ ist dativ. comm., wie ταῖς ἁμαρτίαις dativ. incomm. war: so dass unser ganzes Leben mit all seinen Aeusserungen der Gerechtigkeit gehört. Diese beiden Theile des Absichtssatzes ergänzt der Apostel durch einen weiteren Relativsatz, der nun erst nachbringt, was fälschlicherweise schon in die bisherige Ausführung hineingedeutet wurde: οὗ τῷ μώλωπι [αὐτοῦ vgl. text-krit. Anm.] ἰάθητε, in welchem er zur Form der Anrede zurückkehrt**).

Wir müssen daran festhalten, dass der Apostel auch in unserm Verse die Adresse, an welche sich seine Mahnungen richteten, nicht aus dem Auge verloren hat. Es darf mit Beng., Ust. u. a. darauf Gewicht gelegt werden, dass die Aussage in dem Zusatz ἐπὶ τὸ ξύλον auf die bei Sklaven übliche Todesstrafe, und mit οὗ τῷ μώλωπι κτλ. ebenso auf die bei ihnen übliche Züchtigung hindeutet (vgl. auch Seeberg 293). Die Anwendung auf die Sklaven und ihr Verhältniss zu den Herren würden wir an der Hand des leitenden Grundgedankens in V. 12 durchzuführen haben. Ihr ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν wird ebenfalls dazu dienen, ihre Herren zur Besinnung zu bringen, dass sie in sich gehen und von ihrer Ungerechtigkeit lassen (vgl. Hofm.). Aber so ergiebt sich erst eine Parallele für den Absichtssatz. Wir müssen weiter gehen und die Anwendung auch des Hauptsatzes wagen. Dieser spricht nur

---

Höchstens ein solcher Satz, nicht aber die Ausführung des Paulus Röm 6 schwebt dem Apostel hier vor.

*) Es ist ein vollendeter Cirkel, in dem sich die Gedanken Siefferts bewegen, wenn er meint, dass „unsere Lossagung von Sünden eine Art Nachahmung des unsere Sünden beseitigenden Todes Christi ist". Christi Tod beseitige unsere Sünden, aber nur, indem wir seinen Tod nachahmen und damit selbst unsere Sünden beseitigen. Damit stellt er sich auf einen Standpunkt mit Pfleiderer, der geradezu sagt, „das Wegschaffen unserer Sünden durch Christum sei so gemeint, dass wir unser sittliches Leben und Verhalten von der Sünde losmachen".

**) μώλωψ ist eigentlich die durch die Geisselung verursachte Strieme (Sir 28 17: πληγὴ μάστιγος ποιεῖ μώλωπας). Genau genommen bezieht sich demnach der Ausdruck nur auf die Geisselung Christi. Doch steht es hier als pars pro toto (Steiger) zur Bezeichnung des gesammten Leidens Christi, dessen höchste Spitze der Tod war (Huth.). — Der Ausdruck erinnert an die übliche Sklavenstrafe (vgl. Beck u. a.). Der beabsichtigte Erfolg des Strafleidens Christi, welcher in dem Zwecksatz positiv ein Leben der Gerechtigkeit genannt wurde, ist thatsächlich bei ihnen bereits eingetreten in der Heilung von der Sündenkrankheit (vgl. Weiss), wie es sich jetzt negativ ausdrückt im Anschluss an Jes 53 5.

die Thatsache aus, dass wir durch Christi Leiden am Kreuz von der Sündenschuld losgekommen sind. Wie und warum das geschehen ist, bleibt ungesagt. Wir können es höchstens indirect entnehmen aus dem Urtheil über das von den Sklaven geforderte Verhalten beim Leiden, dass es *χάρις παρὰ θεῷ* sei. Das gilt in besonderem Masse von dem Leiden Christi: Gott hat an dem so ertragenen und mit solchen heilsamen Absichten für Andere erduldeten Leiden ein solches Wohlgefallen gehabt, dass er um deswillen uns von der Sünde frei machte (ähnlich Seeberg). Wenn man bei diesem Gedanken stehen bleibt und nicht willkürlich die nothwendigen Mittelgedanken einer scholastischen Satisfaktionstheorie entnimmt, so ist eine Anwendung der Aussage auf die Sklaven und auf den Werth ihres Leidens ebenso gut möglich, wie es Jak 5 20 heissen kann, dass die Liebe dem Nächsten zu viel Sündenvergebung zu verhelfen im Stande ist. Die psychologische Voraussetzung ist hier dieselbe wie dort: in Folge solchen Verhaltens wird der Andere in sich gehen und zur Besinnung kommen (vgl. V. 12. 3 16. 17 und Seebergs Ausführungen).

2 25 *). *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι*) Dieser Begründungssatz bezieht sich nach dem eben Bemerkten, wie auch die Fortsetzung der Anrede (*ἰάθητε — ἦτε*) zeigt, zunächst auf die unmittelbar vorhergehende Aussage: *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*, und damit zugleich auf den Gedanken *ἵνα — τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* zurück, weil diese letzte ja gewissermassen durch jene erste begründet wurde. Wieder wechselt der Apostel mit dem Bilde: ihr früheres sündhaftes Leben, eben noch als Krankheit geschildert, welcher durch Christum Heilung geworden ist, erscheint hier als ein ziel- und planloses Umherirren von Schafen, welche von der Herde abkamen, im Anschluss an Jes 53 6 LXX: *πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθησαν*. Es ist nicht genugsam zu beachten, dass er die Leser auch schon für die Zeit ihres Umherirrens mit dem Prädicat „Schafe" benennt. Schafen ist es an sich durchaus nicht eigenthümlich, dass sie in der Irre umhergehen; sie gehören vielmehr naturgemäss zur Herde, und ein Umherirren kann von ihnen füglich nur dann ausgesagt werden, wenn sie sich von der Herde, zu welcher sie gehören, getrennt haben. Ihre Zugehörigkeit zur Herde wird dabei aufs Bestimmteste vorausgesetzt. Also auch sie waren damals schon solche, die zu einer grossen Herde unter einem Hirten gehörten, hatten sich aber eigenwillig von dieser Herde getrennt und irrten nun hirten- und schutzlos umher.

*) *πλανώμενα* Rept. nach CKLP ist natürlich dem *πρόβατα* conformirt. ℵBA haben *πλανώμενοι*, was von Allen mit Recht aufgenommen ist.

Dem Apostel schweben ohne Zweifel auch im Folgenden alttestamentliche Stellen (namentlich Ezech 34 11. 12. 16, vgl. Num 27 17; IKön 22 17) vor. Ueberall ist das Bild von der alttestamentlichen Theokratie, und Jahwe ist der Hirt. Dieses Bild kann unter keinen Umständen auf Heiden angewandt werden. Es deutet auf die ursprüngliche Gottzugehörigkeit und stellt das πλανᾶσθαι als Gottentfremdung in Folge der Sünde dar (Wies., Fronm.). — ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν) nach dem Vorigen bedeutet ἐπιστρέφεσθαι „sich wieder umwenden zu dem, bei welchem man sich befunden hat". Die andere Bedeutung: „sich jemandem zuwenden", die an sich möglich, obwohl im N. T. nirgends nachweisbar ist, kommt nach der Aussage in V. 25a gar nicht in Betracht (vgl. das Zugeständniss von Johnst.). ἐπιστρέφεσθαι verhält sich zu πλανᾶσθαι genau so wie Jak 5 20, das der Verf. gekannt hat und sicher auch bei dieser ganzen Ausführung (s. ob.) im Sinne gehabt hat. Das Zurückkehren zur Herde ist zu gleicher Zeit ein Zurückkehren zum Hirten. Aus alledem geht mit absoluter Sicherheit hervor, dass die Leser Judenchristen waren. Dann wird aber auch in den folgenden Worten: ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν) eben der gemeint sein, von dem sie abgeirrt sind, d. h. nicht Christus sondern Gott. Die Stellen aus dem N. T., in denen sich Christus den guten Hirten nennt, verschlagen natürlich nichts für einen Verfasser, der ganz im A. T. lebt, und der hier offenbar an Ezech 34 11-16 gedacht hat (geg. Seeberg). Und wenn die Ausleger sich auf den ἀρχιποίμην Christus in Cap. 5 4 berufen, dann führen wir 5 2 ins Feld, wo die Gemeinde ein ποίμνιον τοῦ θεοῦ genannt ist. — Zu dem Ausdruck ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν lässt sich eine genügende Parallele nur in 4 19 finden. Die weist uns wiederum auf Gott, nicht auf Christum. — τῶν ψυχῶν ὑμῶν scheint zu beiden vorhergehenden Substantiven zu gehören, weil ἐπίσκοπος mit ποιμὴν unter einem Artikel steht. — Die Bezeichnungen ἐπίσκοπος und ποιμὴν lagen dem Apostel sicher nicht deshalb nahe, weil es Namen der Vorsteher der Gemeinden waren (Huth, Keil u. A.); denn der Verf. kennt nur πρεσβύτεροι an der Spitze der Gemeinde. Interessant ist es nur, dass wir hieraus ἐπίσκοπος als ein damals gangbares, mit ποιμὴν ungefähr synonymes Wort kennen lernen, in dem der ursprüngliche Sinn des ἐπισκοπεῖν gewahrt ist*).

*) Beck wahrt auch hier die konkrete Beziehung auf die Sklaven durch die sinnige Bemerk.: „ihr, die ihr Geisselung und andere Leibesmisshandlung durchzumachen habt, stehet mit euren Seelen unter der Pflege und Obhut des Seelenhirten".

Kap. III.

3 1-6. Ermahnung an die Frauen zur Unterordnung unter ihre Männer.

3 1*). *ὁμοίως γυναῖκες κτλ.*) stellt, an die allgemeine Aufforderung 2 17 anknüpfend, die Ermahnung an die Weiber derjenigen an die Sklaven an die Seite. Es ist, wie *οἱ οἰκέται* 2 18 und *οἱ ἄνδρες* 3 7 Anrede (vgl. das *ὑμῶν*)**). — *ὑπατασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*) *ἰδίοις* ist verstärktes pron. poss. (Win. § 22 7; Eph 5 22), bildet also keinen Gegensatz etwa zu adulteris (Calv.; vgl. Fronm.); es motivirt lediglich das Unterordungsverhältniss. — *ἵνα, καὶ εἴ τινες κτλ. ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ*) Der Zweck entspricht genau der Absicht, welche die Christen mit ihrem Lebenswandel nach 2 12 verfolgen sollten. Dieser Gedankenfortschritt bildet wiederum eine Parallele zu 2 18f., wo die ungerechten Herren ebenfalls als nichtchristliche gedacht werden mussten; und der hier angegebene Zweck entspricht ebenso dem *ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες* (2 20) nach unserer Auffassung. Dass der Apostel aber an beiden Stellen Gelegenheit nimmt, in concreto den Fall zu besprechen, wo ein Glied bei dem betr. Verhältniss nichtchristlich ist, spricht dafür, dass wir es hier mit einer jungen Gemeinde zu thun haben. — Der Apostel setzt den denkbar ungünstigsten Fall, dass die mit christlichen Frauen verbundenen Ehemänner, welche Gelegenheit gehabt haben, das Evangelium zu hören, sich in absichtlichem Ungehorsam dagegen verschliessen. *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ* vgl. 2 8. Der Ausdruck ist gewählt, weil es sich um ungläubige jüdische Männer handelt. — *διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς*) *τῶν γυναικῶν* ist ausdrücklich statt *ὑμῶν* gesetzt, um hervorzuheben, dass ihre Frauen durch ihre Person leisten können, was dem Wort nicht gelang. — *ἀναστροφή* ist an sich allgemein: Der christliche Lebenswandel.

*) Rcpt. nach KLP lesen *αἱ γυναῖκες*; die Textkritiker lassen nach ℵAB den Artikel mit Recht fallen. Der Artikel ist gesetzt in Parallele zu *οἱ οἰκέται* 2 18 und *οἱ ἄνδρες* 3 7. — *καὶ εἴ τινες.* So Tisch.-Gebh. Treg., Weiss; WH. nur am Rande. ℵALP und indirect CK (*εἰ καί*) sprechen für diese Lesart. WHtxt. lassen *καί* fort nach B min cop. Die Rcpt. stützt ihre Lesart *κερδήσωνται* nur auf min., dagegen ist *κερδήσονται* durch ℵABCKLP unzweifelhaft sicher gestellt. Der Indicativ futur. nach *ἵνα* ist nichts Ungewöhnliches.

**) v. S. fasst es ebenso wie *οἱ οἰκέται* 2 18 von der dritten Person und macht dazu die Bemerkung: „Der Brief ist den socialen Sitten der Zeit gemäss von den freien Männern empfangen gedacht; daher zunächst die indirekte Wendung an Sklaven und Frauen". Gegen diese Auffassung spricht die völlig gleichartige Formulirung 3 7, wo von den Männern die Rede ist. Auch da kommt das *ὑμῶν* erst hinterher, und zwar nicht einmal auf die Männer allein bezüglich.

Hier hat der Verf., rückblickend auf *ὑποτασσόμεναι*, besonders ihr Verhalten in der Ehe den Männern gegenüber im Auge. *ἄνευ λόγου*) ohne Wort sc. von Seiten der Frauen. Das Evangelium kann nicht darunter verstanden werden, weil der Artikel fehlt (geg. Fronm., Ust.); es dient zur stärkeren Accentuirung des *διὰ τῆς ἀναστροφῆς* (Huth., de W., Wies. u. a.). Wenn die Predigt des Evangeliums nichts gefruchtet hat, dann wird Frauenwort, das die Männer ermahnen oder belehren wollte, noch weniger ausrichten. Das einzig wirksame Mittel bleibt da die praktische, stille Predigt eines echt christlichen Wandels, der den Männern thatsächlich zeigt, dass der neue Glaube die Frauen nur treuer in der Pflichterfüllung und reiner im Wandel macht. — *κερδηθήσονται*) über den Indicat. futur. nach *ἵνα* vgl. Win. 269ff.*).

3 2. *ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν*) *ἐποπτεύειν* „genau beobachten" vgl. 2 12. — *ἁγνὴ ἀναστροφή* ist nach V. 3. 4 nicht keuscher Wandel im engeren Sinne, woran man bei der Betrachtung des rechten ehelichen Verhältnisses zunächst denken könnte, sondern wie *ἁγνίζειν* ein wesentlich religiöser Begriff (1 22): „völlig rein, geweiht". Da V. 3. 4 als eine nähere Beschreibung dieser *ἁγνὴ ἀναστροφή* anzusehen sind, so ist der Begriff von Huth., Keil u. a. zu eng gefasst, wenn sie ihn als Gegensatz gegen Alles, wodurch das sittliche Verhältniss der Unterordnung des Weibes unter ihren Mann verletzt wird, bestimmen. Aus demselben Grunde ist *ἐν φόβῳ*, was nicht nur eine Qualität der *ἀναστροφὴ ἁγνή*, sondern den Grund für *ἁγνή* angiebt, mit Beng., Weiss, Fronm. u. a., von der Gottesfurcht zu verstehen, die den Wandel bestimmt (vgl. V. 4b), nicht bloss als sittliche Scheu vor jeder Verletzung der Pflicht gegen den Mann (Wiesing., Huth., Hofm., vgl. Keil).

3 3. 4.**) umschreiben mit köstlichen Worten, worin die *ἁγνὴ ἀναστροφή* der Frauen sich zeigt. Zuerst in negativer Form V. 3. — *ὧν ἔστω — κόσμος*) Zu *ὧν ἔστω* ist aus dem

---

*) Schott stimmt zwar dieser Erklärung zu, nimmt aber an, dass nach des Apostels Meinung die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses das nächste Ziel sei, welches durch das Wohlverhalten der Frauen erreicht werden soll. Das ist unmöglich, weil die vom Wandel der Frauen erwartete Wirkung offenbar derjenigen gleich gedacht werden muss, welche durch das Evangelium nicht erreicht wurde.

**) Die von Lchm. vorgezogene Lesart *ἡ περιθέσεως* (C) ist der durch ℵABKLP beglaubigten Lesart gegenüber zu verwerfen. — V. 4. Vielleicht ist zu lesen: *τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέως* nach B cop. vulg. WHtxt; vgl. Lchm.: *τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέος* (letzteres nach ACP). Am Rande nehmen WH die von Tisch.-Gebh., Treg. bevorzugte umgekehrte Stellung *πραέως καὶ ἡσυχίου* (ℵACKLP) auf. —

folgenden Subject des Satzes κόσμος zu ergänzen, so dass ὧν ἔστω κόσμος das Prädicat bildet; ähnlich die meisten Ausleger. Die weite Entfernung ist kein Gegengrund (geg. Huth.)*). οὐχ ὁ ἔξωθεν κτλ. κόσμος) ὁ ἔξωθεν gehört mit ὁ κόσμος eng zusammen. Die dazwischen stehenden von κόσμος abhängigen Genitive, die durch ihre Stellung einen besonderen, vom Verf. gewiss beabsichtigten, Accent erhalten, dienen zur näheren Bestimmung des Begriffes. Ebenso hat der Verf. absichtlich Substantive mit act. Bedeutung gewählt, um die eitle Geschäftigkeit weltlicher Frauen (Wiesing.) recht zu malen. Grammatisch angesehen können diese Genitive deshalb nicht als gen. appos., sondern etwa als gen. auctoris bezeichnet werden; also: „der von aussen her (angelegte) durch Flechten der Haare und Anlegen von goldenen Dingen oder Anziehen von Kleidern beschaffte Schmuck“**). — ἐμπλοκή ἁπ. λεγ. hier in Parallele zu den activen Substantiven περίθεσις und ἔνδυσις ebenfalls activisch: „das (kunstvolle) Einflechten der Haare“.

3 4. ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος — πνεύματος) Mit einer Paradoxie sagt der Verf., ihr Schmuck solle in etwas bestehen, was verborgen sei vor Menschenaugen; die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches giebt dann der sich anschliessende Relativsatz. Diese schöne Gedankenfolge wird zerstört, wenn man nicht κόσμος zu ὧν ἔστω ergänzt. — τῆς καρδίας ist nicht gen. qual. (Schott), da durch καρδία keine Eigenschaft bezeichnet werden kann, auch nicht gen. poss. (v. S. umschreibt: „welcher im Herzen wohnt“), sondern, in Parallele mit dem folgenden Genitiv, gen. appos.: „Der verborgene Mensch, nämlich die καρδία“. Die Worte bezeichnen einfach den inneren Menschen nach der Seite seiner Gesinnung oder seines Gefühlslebens im Gegensatze zu dem Menschen, wie er äusserlich erscheint (so die meisten Ausl.)***). Der Schmuck, in dem das Herz prangen

*) Nur Steig. und Huth. isoliren ὧν ἔστω und übersetzen: „Deren Sache sei“, d. i. „welche sich abzugeben haben mit“. Diese Construction ist, wie Hofm. richtig bemerkt, zu tadeln, weil dazu das bejahte Subject (V. 4) nicht passend ist (vgl. Keil). Eher lässt sich die Uebersetzung von Ust. hören: „welchen eignen soll u. s. w.“.

**) ITim 2 9, was bes. zu vgl., weist doch einen anderen Gegensatz auf.

***) Der ganze Ausdruck benennt für sich noch keine innere Qualität, am wenigsten solche, die durch heiligen Geist und Wiedergeburt bewirkt waren (Gerh.: virtutes Christianae, quas Sp. S. per regenerationem in homine operatur; vgl. Wiesing., Fronm.). Es ist demnach unrichtig ausgedrückt, wenn die Ausleger sagen, ὁ κρ. τ. καρδ. ἄνθρ. bilde den Gegensatz zum äusseren Schmucke. Es bezeichnet vielmehr nur das Subject, welches bei dem inneren Schmucke in Betracht kommt.

soll, damit es der wahre Schmuck der Frauen genannt werden könne, wird nun erst angefügt durch: *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*) Zu *τῷ ἀφθάρτῳ* ergänzen wir mit Hofm. und Keil: *κόσμῳ*, weil es vor Allem darauf ankam, zu sagen, dass ein so geartetes *πνεῦμα* ein Schmuck sei. Die meisten Ausleger fassen es als Substant., wozu mit wenig Recht auf *τὰ φθαρτά* (plur.!) 1 18 verwiesen wird. Der abstracte Begriff der Unvergänglichkeit wird hier nicht erwartet, und kann auch kaum vom *πρ. κ. ἡσ. πνεῦμα* ausgesagt werden (vgl. Keil). Aber, mag man *ἀφθάρτῳ* erklären, wie man will, jedenfalls bildet es mit dem von ihm abhängigen Genitiv den eigentlichen Gegensatz zu den äusseren Schmuckgegenständen in V. 3. Bei unserer Erklärung bezeichnet *ἐν* nicht die Sphäre, in der sich der verborgene Mensch bewegen soll, sondern einfach die schmückende Gewandung, in welcher er erscheinen muss, um selbst als wahrer Schmuck zu gelten. — *τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*) wieder ein Appositionsgenitiv. Auch hier ist nur an den menschlichen Geist, die menschliche Gemüthsart gedacht (bei Paulus kommt der Begriff in dieser vulgären Bedeutung nicht vor!). Die Adjectiva sind vielleicht mit Rücksicht auf *ὑποτασσόμεναι* V. 1 gewählt (so d. meist. Ausl.). Sanftmuth, die sich nicht ereifert und auch durch erlittenes Unrecht (V. 6b) nicht erzürnen lässt, und stilles Wesen, das sie selbst abhält, durch Worte Böses mit Bösem zu vergelten, das ist der wahre Schmuck des Herzens, und ein so geschmücktes Herz der wahre Schmuck der Frauen, der nicht vergeht. — *ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές*) begründet, dass ein solches *πνεῦμα*, welches zwar nicht am äusseren Menschen sichtbar als Schmuck erscheine, doch in der That ein werthvoller (Mk 14 3; ITim 2 9) Schmuck sei, nämlich „nach Gottes Urtheil“ (ITim 2 3). — *ὅ* geht nicht auf den ganzen Inhalt des Verses, auch nicht auf *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ* (Bengel, Pott, Steiger, Schott), sondern, was zunächst liegt, auf *πνεύματος* (de W., Wies., Huth., Keil, Weiss)*). Durch sol-

---

Das geht vor Allem daraus hervor, dass der Inhalt des nachfolgenden Relativsatzes sich lediglich auf *πνεύματος* bezieht, an welches er sich anschliesst.

*) Luther: Ein Weib soll also gesinnt sein, dass sie des Schmuckes nicht achte. Sonst, wenn das Volk auf den Schmuck geräth, hört es davon nicht auf; das ist ihre Art und Natur; darum soll es ein christlich Weib verachten. Wenn es aber der Mann will haben oder sonst eine redliche Ursache ist, dass sie sich schmücken, gehet es wohl hin. Vgl. auch Calvin: Non quemvis cultum reprehendere voluit Petrus, sed morbum vanitatis, quo mulieres laborant.

chen sanften und stillen Geist, der sich in einer *ἁγνὴ ἀναστροφή* zeigen wird, nicht durch äusseren Schmuck, werden sie auch im Stande sein, auf ihre Männer einen nachhaltigeren Einfluss zu üben, als selbst die Predigt des Evangeliums.

3 5*) begründet die Ermahnung durch das Beispiel der Ehefrauen aus der heiligen Geschichte des alten Bundes: *οὕτως*, in welchem der Inhalt von V. 4 noch einmal aufgenommen wird, weist demnach auf das Vorige zurück: es war der Schmuck eines sanften und stillen Geistes, der sie zierte, wenn sie *ὑποτασσόμεναι* waren. — *καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες*) *ἅγιαι* werden sie genannt als Angehörige des Bundesvolkes Gottes. — *αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν*) Im Anschluss an die letzten Worte des vorigen Verses sagen diese Worte, was die heiligen Frauen bestimmte, allezeit einen sanften und stillen Geist zu beweisen und sich nicht zum Eifer und Widerrede hinreissen zu lassen. Sie wussten, dass dieser innere Herzensschmuck in Gottes Urtheil werthvoll sei; deshalb entsprach für sie dem *ἐλπίζειν εἰς θεόν* das Sich-schmücken mit sanftem und stillem Geist (vgl. Ust.). Sachlich bedeutet es etwa das, was 2 23b von Christo aussagt (vgl. auch *διὰ συνείδησιν θεοῦ* 2 20; *ἐν φόβῳ* 2 18; 3 2); sie setzten ihre Hoffnung auf Gott, der in allen Fällen ihre Sache vertreten und für ihr Recht sorgen werde. Damit ist die Aussage erschöpft und es überschreitet die durch den Gedankengang gegebene Grenzlinie der Erklärung, wenn man hier von der Hoffnung als Heilshoffnung, als Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissung u. s. w. (vgl. Hofm., Ust. u. a.) redet. — Das Imperf. *ἐκόσμουν* enthält eine Anweisung für die richtige Auflösung des Partic. *ὑποτασσόμεναι*: diesen Schmuck legten sie allemal an, wenn sie ihren Männern unterthan waren; der äusserlich in die Erscheinung tretenden Unterordnung entsprach allemal jener innere Schmuck eines sanften und stillen Geistes**).

3 6***). *ὡς Σάρρα ὑπήκουεν — καλοῦσα*) Als Beleg für

---

*) Statt *ἐπὶ θεόν* (Rcpt. nach ℵKLP) lies *εἰς θεόν* nach ABC; ebenso ist *τόν* vor *θεόν* zu streichen. ℵ ist für diese Verse ganz unzuverlässig.

**) Die Auflösung mit „dadurch dass" ist falsch, weil der Schmuck nach dem Vorhergehenden nicht bloss im Gehorsam bestand. Noch weniger darf man an eine Wiederaufnahme von V. 1 denken, womit etwas ganz Neues an das *ἐκόσμουν* angefügt würde, um zu zeigen, dass sie auch in diesem Punkte vorbildlich waren (so neuerdings Weiss).

***) WH setzen *ὡς Σάρρα — καλοῦσα* am Rande in Klammern. Vergleiche dagegen unsere Auslegung des Verses. — Gegen die codd. ℵACKPL ist wahrscheinlich das Imperfect. *ὑπήκουεν* für ursprünglich

die Behauptung von V. 5 wird die Stammmutter des Volkes angeführt*). Das Imperf. geht nicht bloss auf den einzelnen Fall, den der Apostel nach dem Folgenden besonders im Auge hat, sondern bezeichnet das beständige Verhalten der Sarah gegen den Abraham**). — *κύριον αὐτὸν καλοῦσα*) Anspielung an Gen 18 12. Das Particip. steht in ähnlichem Verhältniss zum Hauptverbum, wie oben. Das Verhältniss der Unterwürfigkeit äusserte sich darin, dass sie ihn als ihren Herrn offen anerkannte. — *ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι κτλ.*) Diese Worte bringen die Anwendung des Beispiels auf die Christinnen; sie werden also ein Moment der Ermahnung enthalten, wie überhaupt überall, wo der Verf. von *ἀγαθοποιεῖν* spricht, es in ermahnendem Sinne geschieht. Nichts factisch Bestehendes wird mit dem Particip. angegeben (vgl. z. B. Weiss: „als die ihr ja u. s. w."), sondern etwas, was von ihnen erst geleistet werden soll. Wäre das *ἀγαθοποιεῖν κτλ.* als Thatsache bei den Frauen vorausgesetzt, dann gälte dasselbe auch von der Unterordnung; denn wenn *ἀγαθοποιεῖν* auch nicht geradezu identisch ist mit dem *ὑποτάσσεσθαι*, so ist letzteres doch auf jeden Fall in dem *ἀγαθ.* mit enthalten. Wären sie thatsächlich bereits *ἀγαθοποιοῦσαι*, dann wären sie erst recht *ὑποτασσόμεναι*, und die ganze Ermahnung zur Unterordnung wäre überflüssig. — Zum andern: das Partic. präs. kann wegen des in *ἐγενήθητε* liegenden Begriffs nur die Voraussetzung oder die Ursache des *ἐγεν. τέκνα* bezeichnen***). Dieser zweiten Forderung wird Weiss durch seine

---

zu halten, obgleich es nur durch B vulg. beglaubigt ist. Das Imperf. lesen WHtxt. Lchm., Treg. am Rande. —

*) „Die Vermuthung de Wettes, dass hierbei die Stelle Hbr 11 11 berücksichtigt sei, widerlegt sich durch den Inhalt der beiden Stellen von selbst. Schott bezieht *ὡς* in dem Sinne auf das unmittelbar Vorhergehende, dass „das Verhalten der heiligen Frauen nur nach Massgabe des Verhaltens der Sarah geschah"; Hofmann in dem, dass „Sarah als vorleuchtendes Beispiel des Verhaltens der heiligen Frauen" genannt wird; beides ist unrichtig, da weder dieses noch jenes durch *ὡς* angedeutet wird" (Huth.). v. S. meint gar, Sarah sei vielleicht darum unter den heiligen Frauen herausgehoben, „weil es ihr durch das Verhältniss zu Hagar auch nicht leicht gemacht war"!

**) Bei der Lesart *ὑπήκουσεν* lässt sich eine gleiche Auslegung nicht rechtfertigen (geg. de W., Wies., Schott, Huth.). Eher würde man dann Keils Meinung theilen können, dass *ὑπήκουσεν* auf das Leben als abgeschlossenes Ganzes gehe, und daher das part. praes. *καλοῦσα* gesetzt sei.

***) v. S. kann sich gegen die erste Forderung nur deshalb so scharf wenden, weil er die zweite in grammatisch unzulässiger Weise umgeht. Er behauptet, dem Begriff *τέκνα* werde durch *ἀγαθοπ. κτλ.*

Erklärung gerecht, wenn er ἐγεν. τέκνα nicht auf die Thatsache ihrer Bekehrung, sondern auf die Herstellung der Wesensähnlichkeit mit Sarah bezieht und die Partic. besagen lässt, wodurch sie ihr wesensähnlich geworden sind*). Aber dabei bereitet ihm das präsent. Partic. Schwierigkeiten. Er meint, es sei gesetzt, weil dies noch jetzt ihr ständiges Verhalten sei: „sofern ihr (als die ihr ja) Gutes thut". Diese durchaus verschiedenartige Ausdeutung des einen Partic. wäre allenfalls in Verbindung mit einem Perf. γεγόνατε**), aber nimmermehr neben dem Aorist ἐγενήθητε begreiflich; und sie widerspricht überdies der zweiten oben ausgesprochenen Forderung. Nach alledem sehen wir uns gezwungen, hier entweder eine Conjectur zu machen und mit Weglassung des Augments den Conjunctiv zu lesen***): „deren Kinder ihr werden müsst durch Gutes-

---

„attributiv beigefügt, was zu diesem Begriff gehöre, und damit ihnen gesagt, woran sie als solche zu erkennen seien". Er interpretirt, als wenn ἀγαθοποιοῦντα da stände. Die femin. Form des Partic. kann nur mit dem Verbalbegriff ἐγενήθητε in unmittelbare Verbindung gesetzt werden, und wie man die aorist. Form auch immer übersetzen möge, man wird der Forderung, das ἀγαθ. κτλ. als Grund des ἐγεν. τέκνα anzusehen, in keiner Weise aus dem Wege gehen können. Daher lehnen wir auch die Deutung von Huth., Keil u. a. ab, nach welchen die Particip. „das Merkmal angeben sollen, wodurch sie sich als Kinder der Sarah bewiesen" (nicht: beweisen, wie bei v. S.). Denn auch bei dieser Fassung wird, genau geurtheilt, das ἀγαθοπ. als Folge des ἐγεν. τέκνα angesehen, wie noch deutlicher wird aus der Umschreibung bei Schott (vgl. Ust.): „sie sind in der Weise Kinder der Sarah geworden, dass sie nun demgemäss ἀγαθοποιοῦσαι κτλ. sind". Alle diese Deutungen sind grammatisch unzulässig; und die letzteren verstossen überdies gegen die andere im Zusammenhang unausweichliche Forderung, dass man in ἀγαθοπ. ein Moment der Ermahnung zu sehen hat, nicht die Beschreibung eines bei den Frauen factisch bereits vorhandenen Zustandes.

*) Auch gegen die Erklärung von Burger und Goebel, welche ἐγεν. τέκν. vom Christwerden deuten und nun ἀγαθοπ. mit dem Akt der Bekehrung selbst identificiren (Burg.: „durch ihre Einverleibung in die Christenheit sind sie τέκνα der Sarah geworden, indem sie thaten, was gut ist, nämlich sich zu Christo bekannten") ist grammatisch nichts einzuwenden, um so mehr aber sachlich gegen die Deutung des Verbums ἀγαθοποιεῖν, welches in unserm Brief ein ganz fest ausgeprägter Terminus ist, der diese einseitige Einschränkung nicht verträgt.

**) Die Behauptung Johnst.'s, dass bei einem Verb. dieser Art der Aorist unmittelbar den Sinn eines Perfects oder eines ἐστέ an die Hand gebe, ist unrichtig; gerade bei diesem Verbum ist am allerwenigsten eine solche Vertauschung möglich.

***) Die frühe Abänderung in den Aorist würde sich leicht begreiflich machen lassen, da es in der That sehr verführerisch war, die dem paulinischen Gedanken von der Kindschaft Abrahams analoge Idee einer Tochterschaft der Sarah, die durch das Christwerden hervorge-

thun u. s. w.“ oder ἐγενήθητε als Futur. exact. aufzufassen*): „deren Kinder ihr (erst) geworden sein werdet dadurch, dass ihr Gutes thut“; oder endlich anzunehmen, dass er ihnen das τέκνα γενηθ. nicht absprechen, aber nachdrücklich die Bedingung namhaft machen will, die erfüllt werden muss, bevor sie sagen dürfen, sie seien im wahren Sinne Kinder Sarahs geworden: „deren (wahre) Kinder ihr nur geworden seid und werdet (eine Art gnomischen Aor.), sofern (soweit, vorausgesetzt dass) ihr Gutes thut u. s. w.“ In jedem Fall liegt in der Aussage ein Moment der Ermahnung**).

Dass τέκνα im bildlichen Sinne verstanden werden muss, wird allgemein zugestanden. Die Beziehung auf die wahre Kindschaft der Sarah, welche die Leser durch ihr Christwerden erlangt haben, wird durch die angeschlossenen Participien und das nach unsern obigen Bemerk. anzunehmende causale Verhältniss derselben zum Verbum unmöglich gemacht. Denn sie könnte nicht durch ἀγαθοποιεῖν vermittelt oder bedingt gedacht werden, sondern allein durch Gehorsam gegen das Wort der Wahrheit. Und doch wäre diese Deutung des ἐγενήθητε τέκνα die allein mögliche, wenn es sich hier um früher heidnische Frauen handelte. Die Verbindung des Partic. mit dem Verbum zwingt uns, τέκνα in metaphorischem Sinne von der sittlichen Wesensähnlichkeit zu verstehen. Eine solche Aussage hat einen greifbaren Sinn nur mit Bezug auf Frauen, welche den Anspruch erhoben und eine Ehre darein setzten, Kinder der Sarah zu heissen, d. h. mit Bezug auf frühere Jüdinnen. Joh 8 39 bietet hierfür eine vollkommen zureichende Analogie. Für frühere Heiden kann ein τέκν. Σάρρ. γενηθῆναι niemals etwas anderes als die Erlangung der Mitgliedschaft des wahren Bundesvolkes durch die Bekehrung bedeuten; wird also durch Wortlaut und Zusammenhang die Deutung von der sittlichen Wesensähnlichkeit nothwendig gemacht, so wird damit die Beziehung auf frühere Heiden ausgeschlossen.

ἀγαθοποιεῖν braucht seine ursprüngliche Bedeutung auch hier nicht zu verleugnen: „Gutes thun zum Besten eines Andern“; hier „zum Besten der Männer“, auf die ihr Wandel nach V. 1 wirken soll, zumal da die Beziehung auf ihre

---

bracht sei, hier einzuführen ohne Rücksicht auf das daneben stehende ἀγαθοποιοῦσαι.

*) Vgl. Kühner § 388 2 A. 2, Buttm. § 137 4, Win. § 40 5b (A. 2); Apk 10 7; IKor 7 28, 15 49.

**) v. S. nennt es nicht Ermahnung, sondern „Ermunterung“ und stellt diesen Relativsatz in Parallele mit 2 24b. 25. Aber eine „Ermunterung“ der Leser enthalten doch auch jene Sätze nicht, und die Parallele liesse sich, selbst wenn es der Fall wäre, nur durchführen, wenn hier ἧς ἐγεν. τέκνα ohne die nachfolgenden Partic. stände.

Männer auch im folgenden Part. vorherrscht: *καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν*) *πτόησις* ist im N. T. (vgl. jedoch *πτοηθέντες* in Verbind. mit *ἔμφοβοι γενόμενοι* Lc 24 37) *ἅπ. λεγ.*, Synonymum von *φόβος* (Pollux 5 122 *συστολή, θόρυβος, ταραχή*). Es ist ein Verbalsubst. mit activer Bedeutung: „das Erschrecken, das Verschüchtern“ *). Da *ἀγαθοπ.* der Hauptbegriff bleibt und das folg. Partic. augenscheinlich nur eine Modalität desselben angiebt, so ist am besten zu übersetzen: „und zwar, ohne euch dabei vor irgendwelchen Einschüchterungen zu fürchten, die euch von *ἀγαθοποιεῖν* abbringen könnten.“

Dem Zusammenhange nach hat der Apostel sicher das Verhalten der ungläubigen (jüdischen) Männer gegen ihre christlichen Frauen im Auge (Huth. und namentlich Keil gegen Hofm.). Sie sollen auch in solchen Fällen sich die Milde und Ruhe des Geistes bewahren, von der V. 4 redet, indem sie, wie die Weiber der heiligen Geschichte, mit Vertrauen auf Gott harren, der ihnen zurechthelfen wird.

3 7 **). In doppelter Weise scheint die Ermahnung an die christlichen Ehemänner hier nicht am Platze zu sein. Einmal wird die Ermahnung zur Unterordnung (2 13.18, 3 1) abgebrochen, sodann ist die Ermahnung so ausgeführt, dass sie zu dem 2 11.12 angegebenen generellen Gesichtspunkt nicht passt. Trotzdem knüpft der Verf. sie in gleicher Art, wie 2 18 und 3 1 mit dem Particip an 2 17, das auch von den Männern gilt, an: „Ihr Männer gleicherweise, indem ihr dabei u. s. w.“ Möglich ist es, dass nach des Apostels Absicht etwas dem *ὑποτασσόμενοι* Entsprechendes darin liegen soll, dass auch das Weib eine von dem Manne anzuerkennende *τιμή* besitzt.

συνοικοῦντες) *ἅπ. λεγ.*, bezieht sich auf das gesammte

*) Auch Prv 3 25 hat es diese active Bedeutung, wie aus V. 25 b hervorgeht: *οὐδὲ ὁρμὰς ἀσεβῶν ἐπερχομένας*; ebenso 1Mak 3 25, wo die *πτόησις*, die über die *ἔθνη* kommt, identisch ist mit dem *φόβος Ἰούδα καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ*.

) V. 7. WH. txt., Treg. txt. setzen hinter *γνῶσιν* das Komma, und ziehen das folgende *ὡς ἀσθεν. κτλ.* zu *ἀπονέμοντες*. Sicher mit Unrecht, wenn die Lesart *συγκληρονόμοις* berechtigt ist. So liest WH. aber nur am Rande, während er im Text das stärker bezeugte (ACKLP) *συγκληρονόμοι* schreibt; s. auch Lchm.; Treg. am Rande: *συγκληρονόμοι* (i. e. *μῳ*). Der Dativ wird besonders durch das Zeugniss von B gestützt und muss vorgezogen werden, weil er allein einen contextgemässen Sinn giebt (s. d. Ausl.). — *ποικίλης* vor *χάριτος* (C ℵ min.) ist unechter Zusatz nach 4 10. — Statt *ἐκκόπτεσθαι* (Rcpt. nach C**KL min.) lies *ἐγκόπτεσθαι* nach ℵAB (Lchm., Treg., WH. txt.; vgl. Tisch. — Gebh.: *ἐνκόπτ.*). — Sehr beachtenswerth ist die Lesart von B (vgl. cop.) *ταῖς προσευχαῖς*, die von WH. an den Rand gesetzt ist.

eheliche Zusammenleben, und ist nicht Euphemismus de tori conjugalis consuetudine (Hieron.). — *κατὰ γνῶσιν* adverbiell = „einsichtsvoll, nach Vernunft“ (Luth.)*). Es erhält seine inhaltliche Bestimmung durch die mit dem begründenden *ὡς* angeknüpften Worte: *ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ*) Das *συνοικεῖν* soll geschehen mit richtiger Einsicht in das Wesen des Weibes, das ja das schwächere *σκεῦος* ist**). *σκεῦος* ist, wie der Comparativ zeigt, eine Bezeichnung für den Mann, wie für das Weib; von dem gegenseitigen Verhältniss in der Ehe ist nichts angedeutet. Darum ist *σκεῦος* nach Röm 9 21 (vgl. Jes 45 9) als „Gebilde“, sc. Gottes oder als „Gefäss“ zu nehmen, ohne specielle Rücksichtnahme auf die Bestimmung desselben***). — *ἀσθενεστέρῳ σκεύει*, des Nachdrucks wegen vorangestellt, ist Apposition zu *τῷ γυναικείῳ* sc. *σκεύει*; *γυναικ., ἅπ. λεγ.*, Lev 18 22, Dtn 22 5, LXX., Est 2 11. 17. Dem von Natur und vermöge göttlicher Schöpferordnung schwächeren weiblichen Geschlecht steht der Mann nicht als der bloss weniger schwache (Steig., Fronm., Beng.: etiam vir habet infirmitatem), sondern als der starke gegenüber (so die übr. Ausl.); als solcher soll er auf das schwächere Weib verständige Rücksicht nehmen. — *ἀπονέμοντες κτλ.*) steht nicht in untergeordnetem Verhältniss zum ersten Particip., weil hier, wie aus der Begründung hervorgeht, ein höherer, nicht bloss humaner, sondern tief religiöser Gesichtspunkt

*) Man darf also nicht an „die specifisch-christliche Erkenntniss von dem Verhältniss des Weibes zum Manne“ (Brückn., Schott) denken; denn das wird völlig getrennt von dieser Aussage als zweites Motiv zu einem richtigen Verhalten gegen die Frauen in 7 b nachgebracht. — Gänzlich verfehlt ist es, wenn de W. *γνῶσις* als „diejenige Menschen- und Selbstkenntniss und überhaupt innere Klarheit, durch welche die Mässigung bedingt ist“, oder wenn Beng. es geradezu als moderatio erklärt.

**) Die Worte werden mit Unrecht von Luth. u. A. (vgl. textkrit. Bem.) zu *ἀπονέμοντες* gezogen; *συνοικοῦντες* verlangt aber eine nähere Bestimmung und *ἀπονέμοντες* hat eine solche, wenn die Lesart *συγκληρονόμοις* richtig ist.

***) Es ist also nicht richtig, *σκεῦος* nach ITh 4 4 zu erklären als Bezeichnung der Frau, die für den Mann zu geschlechtlichem Verkehr bestimmt ist (vgl. Bengel: denotat hoc sexum et totum ingenium temperamentumque foemineum); ähnlich deutet Hofm. „*σκεῦος* hier von dem Manne und Weibe, sofern ein Theil dem andern für das gemeinsame Leben des Ehestandes etwas zu sein und zu leisten hat“. Huth.: „von dem Menschen, sofern Gott denselben zur Ausführung seines Willens gebraucht“; vgl. auch Keil, der nur noch wieder die Beziehung auf die „Erhaltung und Mehrung des menschlichen Geschlechtes“, welche die göttliche Absicht bilden soll, einträgt. Noch weiter geht in dieser Zweckbestimmung Schott: die Kreatur, sagt er, werde hier *σκεῦος* genannt als Gefäss, welches bestimmt ist, die Verwirklichung des göttlichen Willens als seinen wesentlichen Inhalt in sich aufzunehmen.

vorwaltet, der jenem vielmehr übergeordnet ist. In Hinsicht des Heils sind die Geschlechter einander völlig gleichgestellt; dadurch wird jene scheinbare Degradirung des Weibes ausgeglichen. — *ἀπονέμω* im N. T. *ἅπ. λεγ.* — *ὡς καὶ συγκληρονόμοις* [*-οι*] *χάριτος ζωῆς*) Da *ὡς* begründend ist, so erwartet man eine Aussage über den Werth der Frauen, wegen dessen ihnen Achtung gebührt. Da ferner das Dativobject nicht fehlen kann, so ziehen wir die Lesart *συγκληρονόμοις* vor. Der Nomin. liesse sich nur vertheidigen, wenn man übersetzte: „in der Ueberzeugung, dass sie auch nur Miterben sind" oder wenn man einfügte, dass die Männer, als *συγκληρονόμοι* ihrer Frauen, diese wiederum als ihre *συγκληρονόμοι* anzusehen haben. Da aber dies der Punkt ist, auf den es hier eigentlich ankommt, so ist nicht anzunehmen, dass der Apostel ihn nur indirect angedeutet haben sollte. — *καί* ist lediglich Verstärkung des *συν* — im Compos.; das entspricht der späteren Gräcität, welche mit Vorliebe zu *μετά* und *σύν*, auch wo es überflüssig ist, ein *καί* verstärkend hinzufügt*). Zum Begriff *κληρ.* vgl. 1_4; zu *συγκληρ.* Röm 8_{17}, Eph 3_6, Hbr 11_9. — *χάριτος ζωῆς*) gen. appos.: der Gnadengabe (Gottes), die in *ζωή* besteht. Die *χάρις* ist nicht, wie bei Paulus, Heilsprincip**), sondern etwa „Hulderweis, Gnadengabe" ($1_{10.13}$). — Der Apostel hat hier ohne Zweifel nur das Verhältniss christlicher Männer zu ihren christlichen Frauen im Auge, da sie durch *συγκληρονόμοις* auf eine Stufe mit den Männern gestellt werden, und da dies Wort ausserdem nach seiner Grundbedeutung keine blosse Bestimmung zur Erbschaft, sondern ein ihnen bereits gegenwärtig eignendes Besitzrecht involvirt (vgl. Hofm.). — *εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν*) *ἐγκόπτειν* eigentlich: incidere, dann intercidere, woraus weiter die Bedeutung impedire (Hes. *ἐμποδίζειν*, *διακωλύειν*) entsteht. Auch im N. T

*) Es liegt darin nach dem Context keine Hinweisung auf eine Gemeinschaft, der Mann und Frau gleicherweise zugehören (geg. Wies.), noch weniger kann nach dem Zusammenhang darauf hingedeutet sein, dass die Frauen mit einander (eine wie die andere) *κληρονόμοι* seien (geg. de W.)

**) Von dieser falschen Voraussetzung aus löst Erasmus den Ausdruck in *χάρις ζῶσα*, Grotius in *χάρις ζωοποιοῦσα* auf. Andere übersetzen: „göttliche Gnade, welche Leben gewährt" (vgl. noch Keil). Hofm. hält die Lesart *συγκλ. ποικίλης χάριτος ζωῆς* für ursprünglich und erklärt, es seien „die Männer bezeichnet als solche, die mit den Frauen ein Leben mannigfaltiger Gnade, nämlich solcher göttlicher Gnaden, wie sie in jeder Ehe von Christen oder Nichtchristen gemeinsam erfahren werden, theilen." Mit der Lesart *ποικίλης* fällt auch diese Erklärung.

hat es die Bedeutung „jem. in einem Vorhaben hindern". — Was also in diesem Falle verhindert wird, ist das Gebet selbst, die Ausübung des Gebetes, nicht der Erfolg, die Kraft oder die Erhörlichkeit desselben (geg. Wies., de W., Hofm., Ust., Burg., Goeb.)*). Das Seufzen des Weibes, sagt Hofm., verlegt dem Gebete des Mannes den Weg, indem es ihn bei Gott anklagt, ehe sein dadurch unwerthes Gebet zu ihm kommt. Im Tenor der Ermahnung herrscht jedoch nur die Herstellung des rechten Einvernehmens zwischen Mann und Weib vor, das nur bei voller Achtung der religiösen Würde des Weibes möglich ist. Wird diese verkannt, so kann es zu *προσευχαί* nicht kommen. Da ernstlich gemeinte Gebete der Männer ohne die Frauen sehr wohl denkbar wären auch ohne Befolgung dieser Ermahnung, so wird man namentlich an die gemeinsamen Gebete denken müssen (Weiss 352, Schott, Huth.; vgl. Fronm.). Die natürliche Lebensgemeinschaft ist, christlich beurtheilt, auch eine Gemeinschaft des Gnadenstandes, eine Gebetsgemeinschaft; jede Familie eine kleine Gemeinde für sich. „Sind sich Mann und Weib erst dieses höchsten Gemeinschaftsbandes bewusst geworden, dann kann es nicht mehr wundern, dass das gemeinsame Gebet so sehr den Mittelpunkt des ehelichen Lebens ausmacht, dass nach der Rücksicht auf Hinderung oder Förderung desselben das rechte Verhalten im Ehestande bemessen wird" (Weiss).

3 8-17. Nach einer Aufzählung allgemeinchristlicher Tugenden, welche die Leser in ihrem Verkehr unter einander bethätigen sollen, kehrt der Verf. mit V. 9 zu seinem Hauptthema zurück, zur Ausführung über das Verhalten der Christen gegen die nichtchristliche Umgebung. Auch hier unterstellt er die Ermahnung wieder dem leitenden Gesichtspunkte in 2 11.12, welcher 3 16 fast wörtlich wiederkehrt.

3 8 **), der von dem brüderlichen Verhalten der Christen unter einander handelt, schliesst sich vortrefflich an die Ermahnung des V. 7 an. Unmerklich geht der Verf. dann aber über zur Besprechung ihres Verhältnisses zu der sie umgebenden nichtchristlichen Welt im weitesten Sinne. V. 8 findet dann in 4 7f. seine Fortsetzung. — Die Adjektiva in V. 8 stehen in Parallele mit den Participien, mit denen die vorigen Ermahnungen (2 18, 3 1.7) begannen. Ein *ἐστέ* zu er-

*) Keinesfalls sind die *προσευχαί* „vor Allem als Fürbitte der Männer für die Gewinnung der Frauen" zu denken (v. S.), da durch *συνκληρόμοις* diese als Christinnen charakterisirt sind.

**) Lies *ταπεινόφρονες* statt *φιλόφρονες* nach ℵABC syr.

gänzen ist daher unnöthig. — τὸ δὲ τέλος) ἁ. λ., dem τέλος δέ bei den Klassikern entsprechend, adverbiell = zuletzt, schliesslich *). — πάντες) der Verf. will nicht weiter specificiren; er wendet sich kurz abschliessend an Alle (τί χρὴ ἰδιολογεῖσθαι; ἁπλῶς πᾶσί φημι κτλ. Oecum.). — ὁμόφρονες) im N. T. ἅπ. λεγ.**) ebenso wie συμπαθεῖς „mitfühlend" mit den Brüdern in Freud und Leid***) (das Verb. Hbr 4 15. 10 31; vgl. Röm 12 15) und φιλάδελφοι (das Subst. 1 22). — εὔσπλαγχνος (nur noch Eph 4 32) gehört in der Bedeutung „barmherzig" der späteren Gräcität an. — ταπεινόφρονες) ἅπ. λεγ. (vgl. Prv 29 23), im klassischen: „niedrig gesinnt, kleinmüthig"; hier: „demüthig". Es schiebt sich scheinbar fremdartig in die Ermahnungsreihe ein; deshalb haben die Abschreiber es durch φιλόφρονες ersetzen wollen. Hofm. will beides neben einander festhalten. Das Wort bezieht sich hier augenscheinlich auf die demüthige Unterordnung eigener Interessen unter die des Nächsten (vgl. Phl 2 3 und namentl. IPt 5 5, wo es mit ὑποτάγητε in Parallele steht). Barmherzigkeit und Demuth sind die beiden christlichen Cardinaltugenden (vgl. bes. die Evangelien). — Mit den beiden letzten Ausdrücken hat der Verf. bereits zu dem Verhalten der Christen zu der sie umgebenden ungläubigen, feindseligen Welt überlenken wollen, worüber er bis 4 6 spricht.

3 9 †). μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ) vgl. Röm 12 17, ITh 5 15; aber auch schon Prv 17 13. — ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας) ist hinzugefügt in Analogie zu dem vorbildlichen Verhalten des Herrn, wie es 2 23 geschildert war. In That und Wort sollen sie Böses nicht mit Bösem vergelten. — τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες) Böses und Scheltwort sollen sie mit Segnen erwidern ††). — ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε) εἰς τοῦτο wird von.

*) Erasm., Grot., Wolf, Pott, Steig. u. A. erklären unrichtig: „pro κατὰ δὲ τὸ τέλος summa cohortationum mearum iam eo redit".

**) Theogn. 81: ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες; öfters τὸ αὐτὸ φρονεῖν: Röm 12 16, 15 5, IIKor 13 11, Phl 2 2; ähnliche Begriffe IKor 1 10, Eph 4 3, Phl 3 16. Luther: „gleichgesinnt".

***) Beng.: ὁμόφρ: mente, συμπαθεῖς: affectu in rebus secundis et adversis.

†) Rcpt nach LP fügt ein εἰδότες vor ὅτι ein, was nach den übrigen Zeugen entschieden zu tilgen ist.

††) Von den meisten Auslegern wird es in der engeren Bedeutung „Gutes anwünschen und erflehen" verstanden, was durch Lc 6 28, Röm 12 14, IKor 4 12, Jak 3 9 gestützt wird. Das wird auch hier genügen, weil das εὐλογεῖν ein wirksames Wünschen ist, dem der thatsächliche göttliche Segen entspricht. So bildet es einen Gegensatz auch gegen 9a, ohne dass wir mit Fromm., Steig., Huth., Keil εὐλογεῖν in weiterem Sinne fassen müssten, als „Gutes wünschen und erweisen in Wort und That", wofür IIKor 9 5.6 nur indirekt spricht.

Luth., Beza, Beng., Wiesing., Huth., Schott, Keil, v. S. u. A. auf dss Folgende bezogen. Zur Verbindung *εἰς τοῦτο, ἵνα* vgl. 4_6. Es ergiebt sich dann der Gedanke, dass wir als Christen Segen zu erben berufen sind und darum segnen müssen. „Thun wir das nicht, so gehen wir des Segens, zu dem wir doch berufen sind, verlustig" (Huth., Keil). Dieser Zwischengedanke, den man suppliren muss, führt uns auf den einfacheren Gedanken, dass, wer Segen erlangen will, Segen stiften muss. Das ist auch der Nerv der folgenden begründenden Schriftstelle. Dieser Gedanke an die Aequivalenz von Lohn und Leistung, wie er so vielen Herrenworten eigenthümlich ist, der offenbar auch diesem Worte zu Grunde liegt (bem. die Correspondenz von *εὐλογεῖν* und *εὐλογία*), kommt aber nur dann vollwerthig zur Geltung, wenn wir den Absichtssatz unmittelbar mit *εὐλογοῦντες* verbinden und *ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε* als einen gleichsam parenthetischen, selbstständig eingefügten Satz auf das Vorige bezogen sein lassen, wozu wir nach 2_{21} berechtigt sind (ähnlich Oecum., Grot., Calv., Steig., de W., Br., Weiss, Fronm., Hofm. u. A.). Zusammenhang darf dabei ebenso wenig vermisst werden wie bei den Aussprüchen Jesu, denen dieselbe Idee zu Grunde liegt.

3_{10-12} bekräftigen die vorhergehende Ermahnung mit alttestamentlichen Schriftworten, die wieder nicht förmlich als Citat eingeführt werden und doch andererseits ihre volle Bedeutung erst erhalten, wenn sie als Schriftworte erkannt und gewerthet werden (vgl. $1_{21.25}$). Wer Gutes erfahren will, muss Gutes thun: denn Gott vergilt nach des Menschen Thun. In V. 12 liegt die Pointe der Begründung, welche unsere Auffassung des vorigen Verses bestätigt. Im Original (Ps 34_{13-17} LXX) bildet der erste Satz eine Frage, worauf die folgenden Sätze in der zweiten Person des Imperativs die Antwort geben.

3_{10}*). *ὁ γὰρ θέλων κτλ.***) *θέλειν* = die Absicht haben. Also: wer mit seinem gesammten Verhalten das Ziel verfolgt, sein Leben so zu gestalten, dass er es wahrhaft lieb haben kann, d. h. so dass es aus *ἡμέραι ἀγαθαί* besteht, der verhalte sich so und so (vgl. Bengel: qui vult ita vivere, ut ipsum non taedeat vitae; Schott, Huth., Keil vgl. Hofm.). — *καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς*) ist inhaltlich identisch mit *ζωὴν ἀγαπᾶν*. Es ist hier wie in der Psalmstelle von glücklichen Tagen des gegenwärtigen, irdischen Lebens die Rede

*) *αὐτοῦ* hinter *τὴν γλῶσσαν* ist ebenso, wie hinter *χείλη* zu streichen (nach ABC).

**) Die dem Urtexte nicht genau entsprechende Uebersetzung der LXX lautet: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἀγαθάς.*

(Wies., Schott, Brückn., Huth., gegen de W., der die Worte auf das zukünftige Leben bezieht und übersetzt: „wer sehnsüchtiges Verlangen nach dem Leben beweisen will"). Ein Leben, das aus guten Tagen besteht, und das man daher lieb haben kann, ist für einen Christen natürlich nur dann möglich, wenn es ein unter Gottes Augen geführtes und von ihm gesegnetes Leben ist. — Dass sich die Begründung nicht auf die ganze Ermahnung V. 8. 9 bezieht (so Wies., Schott, Huth.), sondern nur auf V. 9, zeigt die weitere Ausführung, indem V. 10b die Worte *μὴ ἀποδιδόντες λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*, V. 11 in positiver Form das *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* aus V. 9 wieder aufnimmt. — *παύειν* „aufhören machen, zurückhalten", in der klass. Gräcität nicht mit *ἀπό* verbunden. —

3_{11} *). *ἐκκλινάτω δὲ πτλ.*) Das *δέ* dient zur stärkeren Hervorhebung des positiven Gegensatzes. Derselbe Gedanke in denselben Worten Ps 37_{27}; vgl. Jes $1_{16.17}$, Röm 12_9. Zu *ἐκκλίνειν ἀπό* vgl. Röm 16_{17}. — *ζητησάτω κτλ.*) Es ist nicht gerechtfertigt, die einzelnen Worte des Citates, die der Apostel um des Ganzen willen mit herüber nimmt, auszudeuten in Beziehung auf das Verhalten der Christen gegen ihre Bedränger (geg. Schott). Nach der Weise der Psalmen ist in der zweiten Vershälfte concreter gefasst, was in der ersten allgemeiner ausgesprochen war.

3_{12} **). *ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου κτλ.*) durch die engere Verbindung dieses Verses mit dem vorigen durch *ὅτι* deutet der Verf. an, dass ihm in V. 12 die Pointe der Begründung liegt, d. h. in dem Hinweise auf das dem Thun der Menschen entsprechende göttliche Verhalten. Im Anschluss an die Schriftstelle spricht er von diesem vergeltenden Thun Gottes nur indirect, indem er es in Gottes Allgegenwart und Allwissenheit begründet sieht, dass nichts vor seinen Augen verborgen geschehen kann; die Augen Gottes ruhen stetig auf dem Thun der Guten und Bösen, natürlich „um darnach sein Verhalten gegen sie zu bestimmen" (vgl. Keil). Auffallend ist allerdings, dass, obgleich in allen drei Gliedern die gleiche Vorstellung der Aufmerksamkeit enthalten ist, dennoch das dritte mit *δέ* angeschlossen wird. Das berechtigt uns aber weder, *ἐπί* hier

*) Nach *ἐκκλινάτω* lesen ABC ein *δέ*, welches in der Rcpt. nach KLPC** fehlt. Tisch.-Gebh. lassen es fort, während Lachm., Treg., WH., Weiss es in den Text aufgenommen haben; wahrscheinlich mit Recht, weil die Auslassung nach dem fehlenden *μήν* Correctur ist (vgl. auch LXX, wo *δέ* ebenfalls fehlt).

**) Alle neueren Textkritiker tilgen den Artikel vor *ὀφθαλμοί* (ℵABCKLP LXX).

anders zu nehmen als oben (Calv., Grot., Beza, de W. = wider), noch den Gegensatz in *πρόσωπον* zu suchen, als ob es an sich bereits ein „zorniges Antlitz" bedeute (so Huth., Wies.; vgl. Brückn., Schott). V. 12 b bekommt vielmehr einen gegensätzlichen Inhalt nur durch *ἐπὶ ποιοῦντας κακά* (vgl. Keil). Die nähere Ausführung des Verderbens, welches über die Gottlosen kommen wird, konnte der Verf. wohl übergehen, weil sie nicht wesentlich war im Zusammenhang einer Ermahnung an gläubige Christen.

2 13. 14 knüpfen unmittelbar an V. 12 an, dessen Hauptaussage *καί* wiederaufnimmt: „und, wenn das so ist, wer wird euch dann in Wahrheit schädigen können (V. 13)? vielmehr selbst wenn ihr leiden müsstet, bedeutete es nach V. 12 keine wirkliche Schädigung, sofern ihr euch dabei als *δίκαιοι* erwieset" (V. 14) *).

2 13**). *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς*) sc. *ἐστι*. Niemand wird dazu im Stande sein, weil Gottes Auge auf euch gerichtet ist. — *κακοῦν* vorzugsweise vom „Misshandeln" gebraucht (Act 7 6. 19, 12 1, 18 10) bezeichnet hier nicht bloss: „Uebles thun", sondern hat hier den prägnanten Sinn: „Jemandem ein solches Uebel zufügen, das in Wirklichkeit ein Uebel zu nennen ist, Jemanden wahrhaft schädigen". Vielleicht hat dem Apostel Jes 50 9 LXX: *ἰδοὺ κύριος βοηθήσει μοι, τίς κακώσει με* vorgeschwebt. Die Frage drückt die gewisse Zuversicht des Apostels aus, nicht bloss, dass denen, die Gutes thun, Niemand Böses thun werde, sondern dass ihnen überhaupt Niemand etwas wirklich Böses zufügen könne***); nur dazu passt der in V. 14 folgende Gegensatz völlig. — *ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*) *τοῦ ἀγαθοῦ* ist neutrisch zu

*) Zu V. 13—17 vgl. Buchmann: exeget. Beitrag zu IPt 3 14-17 in JprTh 1886 398 ff.

**) *ζηλωταί* ist durch ℵABC und viele Min. so stark bezeugt, dass seine Ursprünglichkeit kaum in Frage gestellt werden kann. Die meisten Exegeten geben ihm, den Textkritik. folgend, den Vorzug vor *μιμηταί* (lect. rcpt. nach KLP). Vielleicht haben die Abschreiber *τοῦ ἀγαθοῦ* als Masc. angesehen und dazu nach Stellen wie Eph 5 1; ITh 1 6 das passendere *μιμηταί* gesetzt (vgl. Huth., Keil). — B liest: *εἰ γέροισθε*.

***) Zu matt erklärt Steiger: „und überhaupt, wer wird euch denn, wie ihr euch einbildet, gleich Uebles zufügen, wenn ihr wirklich u. s. w.", wobei die Aushilfe nöthig ist, ein jedes Sprichwort habe das an sich, dass es nicht ohne Ausnahme ist, oder in der oratio popularis sei nicht alles genau zu nehmen. — Nach Schott soll *κακοῦν* bedeuten: „im Urtheile Gottes zu Uebelthätern machen". Wenn *κακοῦν* auch, vom Richter gebraucht „verurtheilen", eigentlich „Jem. für einen *κακός* erklären" heissen kann, so lässt sich daraus doch nicht die Bedeutung „bewirken, dass Gott Jemand für einen *κακός* erklärt" entnehmen.

fassen. — Zu *ζηλωταί* vgl. IKor 14 12, Tit 2 14. Die Lesart *μιμηταί* entstand wahrscheinlich dadurch, dass man *τοῦ ἀγαθοῦ* wegen des Artikels für ein masc. ansah (vgl. textkrit. Anm.).

3 14*). *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε*) Jenes Trostwort unerschütterlichen Glaubens bleibt bestehen, selbst wenn sie leiden müssten. *ἀλλά* führt keine blosse Restriction ein (Huth.), sondern einen directen Gegensatz zu der in den eben besprochenen Worten liegenden Negation: „Wahrhaft schädigen kann euch, auf denen Gottes Auge ruht, Niemand, sondern, selbst wenn etwas eintreten sollte, was euch scheinbar schädigt, selbst wenn ihr leiden müsstet, ist es trotzdem keine wahrhafte Schädigung für euch". Die beiden Verben *πάσχειν* und *κακοῦσθαι* sind daher nicht nur nicht identisch, sondern nahezu entgegengesetzt (geg. Keil, Buchm.): ein *πάσχειν* giebt es unter Umständen für den Christen, ein wirkliches *κακοῦσθαι* hat er nimmer zu fürchten (vgl. Huth.).

Von 14b ab wird gleichsam in Ausführung von 14a über die segensreichen Folgen ihres event. Leidens zunächst für ihre Gegner (14b—22), sodann für sie selbst (4 1-6) gesprochen (vgl. V. 5). — Für die Frage nach der Situation der Leser ist es von Belang, dass in diesem Zusammenhange, wo von Leiden aus der sie umgebenden, ungläubig-feindseligen Welt die Rede ist, V. 14 sowohl wie V. 17 *εἰ* mit dem Optat. verbunden ist, was sonst im ganzen Briefe nicht vorkommt (vgl. dagegen 4 14, 2 19 u. a.). Die Leiden könnten event. eintreten**); jedenfalls weiss der Verf. von bereits eingetretenem *πάσχειν* nichts. — *διὰ δικαιοσύνην*) nimmt inhaltlich den Bedingungssatz aus V. 13 auf; in V. 16 wird es *ἡ ἀγαθὴ ἐν Χρ. ἀναστροφή* genannt (vgl. 2 21). — *μακάριοι*) sc. *ἐστέ*. Es ist die Seligkeit, welche unmittelbar die Gerechtigkeitsübung, auch mitten in den Leiden, begleitet. Eine Bezugnahme auf Mt 5 10 ist unverkennbar (vgl. 4 13, Jak 1 12.25.) — *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν κτλ.*) vgl. Jes 8 12.13 LXX: *τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ λαοῦ*) *οὐ μὴ φοβηθῆτε, οὐδὲ μὴ ταραχθῆτε· κύριον*

*) A min. lesen *εἰ δέ* st. *ἀλλ' εἰ*. — *μηδὲ ταραχθῆτε* nach ℵACKP. Die Worte sind in BL 43 in Folge der gleichen Endung aus Versehen fortgefallen.

**) v. S. findet sich zu oberflächlich mit dem Optativ ab; nach seinen Voraussetzungen dürfte weder hier noch in V. 17 *εἰ* mit Opt. stehen. Denn nach seiner Anschauung ergehen über die Christen schon gegenwärtig Verhaftungen, officielle Gerichtsverhöre, und von Staats wegen systematisch inscenirte Verfolgungen. Was soll man sich denn noch Schwereres unter dem *πάσχειν* vorstellen? Es bliebe nur das Todesleiden selbst übrig. Und dass hier daran speciell nicht gedacht sein kann, geht deutlich aus der Fortführung der Rede V. 14b ff. hervor.

αὐτὸν ἁγιάσατε. Wahrscheinlich ist, wie in den LXX, *φόβον* in subjectivem Sinne zu verstehen und *αὐτῶν* gen. obj.: „die Furcht vor ihnen fürchtet nicht, d. i. empfindet keine Furcht vor ihnen“ (Schott, Hofm., Huth., Keil)*). Fasst man *φόβος* objectiv = Schreckniss, dann ist *αὐτῶν* gen. subj. oder auct.: „der Schrecken, den sie erregen“ (so de W., Br., Ust.). Beides mit einander zu vermischen (Wies.), ist unzulässig.

3 15**). *κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε*) Diese Worte sind christologisch von Bedeutung, weil das alttestamentliche Wort, das von Jahwe gilt: *κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε*, vom Apostel so unmittelbar auf Christum bezogen wird, dass er *τὸν Χριστόν* (zur Unterscheidung von *κύριος* = Gott in V. 12) in Apposition zu *κύριον* setzt; letzteres steht, als nom. propr. gedacht, ohne Artikel, und bildet, voranstehend, einen wirksamen Gegensatz zu *αὐτῶν****). — *ἁγιάσατε* = קדשׁתּ d. i. verehrt als heilig, erkennt seine Heiligkeit an. Der Gegensatz zum obigen *μὴ φοβηθῆτε κτλ.* zeigt, dass diese Anerkennung die rechte Furcht vor ihm in sich schliesst, wie denn auch die LXX Jes 8 13 fortfahren: *καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος* vgl. Jes 8 18, 29 23. Wenn sie diese innere (*ἐν ταῖς καρδίαις*) Stellung zu Christo haben, dann wird alle Menschenfurcht aufhören. — *ἕτοιμοι δέ*) Bei der Lesart ohne *δέ* (s. textkrit. Bem.) würde das Bereitsein als Erweis jener inneren Haltung anzusehen sein, welche dann namentlich durch *μετὰ φόβου* concreter bestimmt würde†). Die richtige

*) Buchm: „mit *τὸν φόβον αὐτῶν* ist gemeint, was den Heiden Gegenstand religiöser Verehrung ist“, nämlich — der Kaiserkultus (!). Neben *μηδὲ ταραχθῆτε* (vgl. auch 3 6: *μὴ φοβούμεναι κτλ.*) ist diese Deutung ausgeschlossen.

**) Statt *τὸν θεόν* (Rcpt. nach KLP Oecum., Thph. min.) lies *τὸν Χριστόν* mit ℵABC syr. sah. cop. Der Text der LXX legte jene Abänderung nahe. — Beachtenswerth ist das *δέ*, welches AKLP (B?) hinter *ἕτοιμοι* setzen, obwohl es von den Textkrit. verworfen wird. Für die Hinzufügung lässt sich kein Grund aufweisen. Die Auslassung des *δέ* macht das Wortgefüge fliessender. — Statt *αἰτοῦντι* hat ℵ *ἀπαιτοῦντι*. — *ἀλλά* vor *μετά* ist nach dem gewichtigen Zeugnisse von ℵABC cop., und weil es die schwierigere Lesart ist, beizubehalten; die Rcpt. hat nur KLP für sich.

***) Schott fasst *κύριον* als Prädicatsnomen: „heiligt Christum als Herrn“. Die Artikellosigkeit zwingt nicht zu dieser Annahme, und die einfache Verbindung von *κύριος* mit *Χριστός* finden wir auch Lc 2 11. Es ist (vgl. Huth.) natürlicher und der alttestamentlichen Stelle entsprechend, beides appositionell mit einander zu verbinden.

†) Aber es darf nicht etwa die Auslassung des *δέ* damit begründet werden, dass „die ausdrückliche Bezeichnung des zu Heiligenden durch *τὸν Χριστόν* durchaus noch eine auf ihn bezügliche positive Aussage über die Art, wie man ihn heiligt, fordert“ (Weiss). Diese Aussage ist in den Worten *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* bereits enthalten.

Lesart mit δέ setzt den Inhalt der folgenden Worte in gewissen Gegensatz gegen das Vorige. Konnte es darnach scheinen, als wäre mit ihrer Herzensstellung zu Christo Alles abgethan, so erinnert er sie hier daran, dass dadurch ein offenes und muthvoll-freudiges Bekenntniss zu Christo als dem κύριος, dem Grund ihrer Hoffnung, nicht ausgeschlossen werde. Vielleicht sind die Worte mit hervorgerufen durch die Ermahnungen in V. 9. 10. Wenn sie Unbill leiden müssen, so sollen sie nicht sofort bereit sein, ihren Mund zu Widerrede und Scheltwort zu öffnen, wohl aber zur ἀπολογία: „dabei aber doch allezeit bereit" (Wies., de W., Huth. u. a.)*). — πρὸς ἀπολογίαν παντὶ κτλ.) „zur vertheidigenden Antwort für jeden u. s. w.". Der Dativ hängt von ἀπολογίαν ab (1Kor 9 3). αἰτεῖν mit dopp. Accus. Winer 212 f. λόγον αἰτεῖν „Rechenschaft fordern" nur hier; vgl. aber 4 5, Röm 14 12. — περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος) ἐλπίς ist hier, wie ἐν ὑμῖν anzeigt, in subjectivem Sinne: ihr Hoffen**). Die ἐλπίς ist die neue religiöse Grundstimmung der Christen; über sie werden sie befragt, weil ihr ganzes sittliches Verhalten nach 1 13 ff. durch sie bestimmt ist. Immerhin ist es charakteristisch für den Apostel, dass er Inhalt und Kern ihres ganzen Christenstandes kurzweg ἐλπίς nennen kann.

ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου) „doch wohlgemerkt (de W.), mit Milde und Furcht". Liebevoll, gelind, mild sollen sie die Fragenden behandeln, nicht leidenschaftlich eifern oder sich zu Zornausbrüchen und Scheltworten (V. 9. 10) hinreissen lassen. — φόβος ist nicht Furcht oder Scheu vor dem Fragenden selbst. Denn solche Menschenfurcht hat der Verf. eben noch aufs Schärfste getadelt (V. 14). Auch die allgemeine Bedeutung „Scheu vor jeder ungeziemenden Weise der ἀπολογία" (Huth., Wies., Keil u. a.) ist ungenügend. Wir beziehen es daher wie 1 17. 18, 3 2 auf die Furcht vor Gott (hier nach dem Zusammenhange vielleicht: vor Christus; Aretius: reverentia et timor dei; Weiss, Fronm.). — Jedes Wort dieses Verses verbietet es, an staatlich inscenirte Verfolgungen mit entsprechenden officiellen Gerichtsverhören zu denken. Dem widerspricht das uneinschränkbare παντὶ τῷ αἰτοῦντι; dabei liesse sich ferner kaum die ἐλπίς als Gegenstand der Rechtfertigung begreifen; endlich würde die Anweisung, dass sie πραΰτης

*) Hofm. nimmt δέ geradezu = „vielmehr", lässt aber hier erst den Gegensatz zu 14b beginnen, so dass V. 15a Parenthese wäre, oder so, dass die beiden Sätze mit δέ als zwei einander parallele Gegensätze zu 14b aufträten. Beides ist gleich unmöglich und unnatürlich.

**) Ganz willkürlich setzt Calvin ἐλπίς mit der πίστις identisch: spes hic per synecdochen pro fide capitur.

zeigen sollen, geradezu lächerlich sein, wenn es sich um Verhöre vor Gericht handelte.

3_{16}*). *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν*) „indem ihr dabei, d. i. bei der Vertheidigung eurer Hoffnung, ein gutes Gewissen habt". Die Worte sind mit *μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου* parallel. Grammatisch ist *ἔχοντες* bei dieser Fassung dem *ἕτοιμοι* nicht coordinirt (Beng., Steig., de W.), sondern subordinirt, was auch nach der sprachlichen Anknüpfung allein natürlich ist. Um der Parallele mit *μετὰ πραΰτητος κτλ.* willen ist es nun aber nothwendig, auch diese participiale Bestimmung mit der Art ihrer Selbstvertheidigung in Beziehung zu setzen. Ihre Apologie soll ohne Zornaufwallung, ohne Aufbegehren gegen die Fragenden, im Bewusstsein, dass Gott ihr Verhalten sieht und beurtheilt (vgl. *διὰ συνείδησιν θεοῦ* 2_{19}), überhaupt so vor sich gehen, dass sie dabei ein gutes Gewissen haben, d. h., dass sie sich wegen ihres Verhaltens den Verleumdern gegenüber während ihrer Selbstrechtfertigung keine Vorwürfe zu machen brauchen. Mit solcher Art von Verantwortung sollen sie in heilsamer Weise auf die Gegner selbst einwirken. Das kommt zum Ausdruck in dem Finalsatz: *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν κτλ.*) Zu *ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε* vgl. die Auslegung zu 2_{12}. Deutlicher kann die Verleumdung der Gegner in ihrer ganzen Haltlosigkeit nicht gebrandmarkt werden, als wenn sie eben in dem Punkte, in welchem (*ἐν ᾧ*) sie mit ihren Verleumdungen ansetzen, zu ihrer Beschämung vom Gegentheile sich müssen überführen lassen. Das kann nach des Apostels Meinung natürlich nicht durch denselben Wandel geschehen, den sie soeben schmähen; denn es wäre nicht ersichtlich, wie das, was sie bisher zu Spott und Lästerung veranlasst hat, von jetzt ab plötzlich ganz andersartig auf sie wirken sollte, bloss daraufhin, dass die Christen sich gegen ihre Vorwürfe vertheidigen. Vielmehr eine trotz aller Schmähungen eben im Verkehr mit den Verleumdern selbst unentwegt ausgeübte Bethätigung ihres guten Wandels in dem Sinne, wie es der Verf. von 2_{13} ab für bestimmte Verhältnisse gefordert hat, wird einen derartig überzeugenden Eindruck auf ihre Gegner machen, dass sie beschämt ihr

---

*) Die einfachere Lesart von B: *ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε* verdient, textkritisch beurtheilt, unbedingt den Vorzug vor der, wenn auch durch ℵACKLP besser bezeugten, aber offenbar nach 2_{12} conformirten Lesart: *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν* (oder *-ῶσιν*) *ὑμῶν ὡς κακοποιῶν καταισχ.* Treg. ist es allein unter den Neueren, der für den Text die ausführlichere Lesart acceptirt und die kürzere nur an den Rand setzt.

Unrecht fühlen*) (2 12). M. a. W.: der Absichtssatz kann nicht das Ziel der *ἀπολογία* (v. S.), sondern das Ziel der durch *μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχ. ἀγ.* genau beschriebenen Art der *ἀπολογία*, im letzten Grunde also doch den durch das Verhalten der Christen während ihrer *ἀπολογία*, wie es in diesen mit *ἀλλά* angeknüpften Worten gezeichnet wird, beabsichtigten Erfolg zur Darstellung bringen. Das ist bei der nachdrücklichen Art, wie diese Worte eingeführt werden, überdies, rein sprachlich geurtheilt, die allein zulässige Verbindung. Aus demselben Grunde läuft *συνειδ. ἐχ. ἀγ.* mit *μετὰ πραΰτ. καὶ φόβου* parallel, kann demnach nicht als Folge ihres früheren Wandels, sondern nur als Folge ihres während der *ἀπολογία* andauernden guten Verhaltens aufgefasst werden. Und wenn endlich die *πραΰτης* den *αἰτοῦντες λόγον* gegenüber geübt werden soll, so wird die mit solchem Verhalten beabsichtigte Folge sich eben an jenen *αἰτοῦντες* zeigen müssen. Es ist danach unmöglich, zwischen *αἰτοῦντες λόγον* (V. 15) als Untersuchungsrichtern und den *ἐπηρεάζοντες* (V. 16) als den falschen Anklägern vor Gericht zu unterscheiden (geg. Buchm. u. a.)**). — *οἱ ἐπηρεάζοντες κτλ.*) Zum Verb. vgl. Le 6 28. — *ἐν Χριστῷ* ist nicht die paulinische Formel, da wir in unserem Briefe auch nicht einen Schatten eines vermittelnden Gedankens finden, welcher auf die paulinische Vorstellung hinführen könnte. Es wird sich auch niemals beweisen lassen, dass die Formel von Paulus erst geprägt sei; mit mindestens demselben Recht lässt sich behaupten, dass er sie als eine Art liturgischer Formel, die oft nur etwa ausdrücken sollte, was wir mit unserem Adjectiv „christlich" wiedergeben, vorgefunden und in eigenartiger Weise vertieft habe. Unser Brief hat damit sicher nur die Vorstellung verbunden, dass der Wandel der Leser in Christo begründet und durch ihn bestimmt ist.

3 17. *κρεῖττον γάρ*) *κρειττων* hat niemals die Bedeutung „besser" im sittlichen Sinne. Das wäre zudem ein überaus trivialer Satz, dass Gutes thuend leiden sittlich besser sei, als Böses thuend leiden. — Jene beiden Gegen-

*) Mit *καταισχυνθῶσιν* soll nicht so objectiv ausgedrückt werden, dass sie mit ihrer Verleumdung zu Schanden werden, als vielmehr subjectiv, dass sie beschämt werden und ihre Meinung über die Christen ändern, was dann natürlich für sie eine völlige Umkehr bedeutet in dem Sinne von 2 12, dessen Leitsatz hier fast wörtlich wiederholt ist.

**) Nach alledem wird wohl der Vorwurf, den v. S. mir macht, dass ich die missdeutete Nebensache zur Hauptsache mache, in der Form auf ihn zurückfallen, dass er die Hauptsache übersieht.

sätze können überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt von gut und besser, sondern nur unter den von gut und schlecht gestellt werden (geg. de W., Wies., auch Fronm. u. a.). *κρεῖττον* hat im allgemeinen die Bedeutung: „gewaltiger, mächtiger", dann in gutem Sinne: „zuträglicher, heilsamer, nützlicher". Nun geht aber schon aus der Verbindung mit dem Vorigen hervor, dass hier nicht an den Gewinn gedacht sein kann, welcher den Christen selbst aus dem Leiden erwächst, so dass *κρεῖττον* „die günstigere oder wünschenswerthere Lage nennen würde, in der sich die im Leiden Gutes thuenden Christen selbst befinden würden" (Hofm., Keil u. a.). Die Beziehung auf die Gegner ist durch die kausale Anknüpfung mit *γάρ* verbürgt. Wir umschreiben also: denn es ist vortheilhafter für die Erreichung des Zieles, welches ihr nach V. 16 mit eurem Leiden und eurem Verhalten im Leiden erreichen sollt, des Zieles der Beschämung und Bekehrung der Gegner, wenn ihr *ἀγαθοποιοῦντες* leidet, als wenn ihr *κακοποιοῦντες* leidet.

Wiederum wäre es ein überaus trivialer Satz, dass sie mehr Aussicht hätten, beschämend und bessernd auf die Verleumder einzuwirken, wenn sie, trotzdem sie keine Schuld auf sich geladen hätten, leiden müssten, als wenn sie mit ihrem Leiden nur die verdiente Strafe für ihre Missethaten abbüssten; als ob es vorstellbar wäre, dass der Verf. meinen könnte, dies Letztere noch ausdrücklich verneinen zu müssen. Es ist doch schlechthin ausgeschlossen, an irgendwelchen Gewinn, welches das Leiden eines Missethäters in der V. 16 angegebenen Richtung haben könnte, auch nur zu denken. Dagegen lag einem Juden der Gedanke ganz nahe, dass unschuldiges Leiden (aber auch nur solches) des einen dem anderen zum Heil gereichen könne. Dieser Satz liegt hier zu Grunde. Dass ihr Leiden ein unverschuldetes sein müsse, wird demnach als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber damit ist der Comparativ noch nicht erklärt. Auch unschuldiges Leiden wirkt in jener Richtung um so eher und gewisser, je mehr sich die Leidenden während ihres Leidens des *ἀγαθοποιεῖν* ihrer feindseligen Umgebung gegenüber befleissigen, je mehr sie sich während ihres Leidens nicht von den Gedanken an sich, sondern von dem durch das Leiden zu erzielenden Eindruck auf die Gegner, also je mehr sie sich von heilsamen Absichten für ihre Gegner bestimmen lassen. — *ἀγαθοπ.* nennt danach auch hier nicht die Voraussetzung ihres Leidens, sondern die Art ihres Verhaltens beim Leiden; es nimmt eben das *μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου* wie das *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν* aus dem Vorigen auf. Die

Möglichkeit einer Einwirkung auf die feindselige Umgebung hätten sie sich am ehesten abgeschnitten, wenn sie κακοποιοῦντες beim Leiden waren, wenn sie schmäheten, wo sie geschmäht wurden und drohten, wo sie litten (V. 9. 10), wenn sie es an der πραΰτης fehlen liessen u. s. w.

Segensreiche Folgen hat ein so ertragenes Leiden natürlich nur deshalb, weil Gott an einem solchen Leiden sein Wohlgefallen hat (vgl. unsere Bem. zu τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ 2 20); nach seinem Willen verbinden sich die heilsamen Folgen damit; er ist es deshalb, nach dessen Willen sie auch unverschuldete Leiden, falls es überhaupt zu solchen kommt, werden über sich ergehen lassen müssen (vgl. εἰ δέον 1 6). Aber eben deshalb sollen sie die Leiden διὰ συνείδησιν θεοῦ (2 19) als ἀγαθοποιοῦντες erdulden, um die gottgewollten heilsamen Absichten des Leidens für ihre Gegner zu fordern. Diese Gedanken liegen dem eingefügten εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ zu Grunde. — Ueber den Pleonasmus θέλοι τὸ θέλ. s. Win. § 65 2. — Wieder ist hier εἰ mit dem Optativ, wie ausser hier nur noch in dem ganz gleichartigen εἰ καὶ πάσχοιτε V. 14. Namentlich mit dem pleonast. θέλοι τὸ θέλ. deutet diese Construction aufs bestimmteste an, dass der Verf. hier nicht von bereits eingetretenen, sondern nur von event. zu erwartenden Leiden sprechen will.

Wenn der Verf. nun mit denselben Worten wie 2 21 auf die Analogie des Leidens Christi zurückgreift, so erwarten wir im Anschluss an V. 17 eine Ausführung des Satzes: „denn auch Christus hat nach göttlichem Willen ἀγαθοποιῶν gelitten, d. h. auch er litt nicht mit Hass und Rachgefühl gegen seine Feinde, sondern mit heilsamen Gesinnungen und Absichten für dieselben; und dem entsprachen die ausserordentlichen segensreichen Folgen seines Leidens".

3 18-22. Die segensreichen Absichten und Folgen des unverschuldeten Leidens Christi*).

*) An Literatur für die folgenden Verse ist namhaft zu machen: J. L. Koenig, die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842. Ed. Güder, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten 1853. Engelhardt, Protest. u. Kirche 1856 135ff. 242ff. H. O. Koehler, zur Lehre von der Höllenfahrt Christi (ZdTh 1864 638ff.); C. W. Otto, Ausl. von IPt 3 17-22 (in ZWL 1883 83f.), A. Müller in derselb. Zeitschr. 1870. von Zezschwitz, Petri Ap. de Christi ad inferos descensu sententia ex loco nobilissimo IPt 3 19 eruta exacta ad epistolae argumentum 1857. A. Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle, als Mythus ohne biblische Begründung u. s. w. Zürich 1868. Güder, RE Art.: Höllenfahrt. Weiss, Petrin. Lehrbegr. 216ff. Sieffert, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Br. des Petr. (JdTh 1875 404). P. Knapp, JdTh 1878 177ff. Joh. Mart. Usteri, „Hinabgefahren zur Hölle", eine

3 18*). ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν) Mit ὅτι καί wird die Aussage über Christi Heilstod als begründende Analogie zum Leiden der Leser angefügt**). Soll

Wiedererwägung von IPt 3 18-22 und 4 6, Zürich 1886. Kattenbusch, die christliche Welt 1889, No. 32. Spitta, Christi Predigt an die Geister (IPt 3 19ff.) 1890. J. Cramer, exegetica et critica II. Het glossematisch karakter van IPt 3 19-21 en 4 6, 1891. Oppenrieder, Beweis des Glaubens 1893 230ff.

*) Das in C**al. syr. etc. ἁμαρτιῶν folgende ἡμῶν ist eingeschoben, weil das allein stehende περὶ ἁμαρτιῶν zu kahl und zu allgemein klang. Wahrscheinlich ist es als ein Nachklang des in manchen codd. eingeschobenen ὑμὲρ ἡμῶν (ὑμῶν) vgl. 2 21 anzusehen. — Tisch., WHtxt., Treg., Gebh. lesen übereinstimmend ἀπέθανεν mit ℵAC Cypr. Didym. und mehreren Verss. Die Lesart der Rcpt. ἔπαθεν nach BKLP Theoph. Oecum. Aug. hat Weiss aufgenommen, WH. nur an den Rand gesetzt. — Indessen ist ἔπαθεν durchaus für ursprünglich zu halten: ἀπέθανεν entstand einfach dadurch, dass man glaubte, in diesem Zusammenhange, wo an die Heilswirkung des Todes Christi gedacht ist, die specielle Erwähnung seines Todes nicht vermissen zu können. Namentlich wird auch das ἅπαξ (das zum Leiden sicher nicht ebenso gut passt wie zum Sterben; geg. Spitta) die Lesart ἀπέθανεν veranlasst haben, während der Verf. augenscheinlich, um die Analogie handgreiflicher zu machen, ἔπαθεν schrieb, durch ἅπαξ aber andeuten wollte, dass es sich bei Christo wesentlich um das Todesleiden handle. Auch das περὶ ἁμαρτιῶν führte unmittelbar auf den Begriff des Todes, nicht des Leidens; von Gewicht ist endlich das folgende θανατωθείς. Cod. ℵ flösst an unserer Stelle um so weniger Vertrauen ein, als er auch 2 18 und 4 1 die Umänderung des παθεῖν in ἀποθανεῖν vornimmt; und auch AC sind, obwohl sie 2 18 und 4 1 die richtige Lesart aufbewahrt haben, hier völlig unzuverlässig, weil sie im Verein mit ℵ ὑπὲρ ἡμῶν (ὑμῶν) vor ἀπέθανεν einfügen, was freilich die specielle Beziehung auf den Tod noch mehr hervorhebt, aber doch von allen Textkritikern mit Recht verworfen wird. BKP, welche diesen Zusatz nicht haben, sind augenscheinlich auch für die Lesart des Verbums zuverlässiger. — Zweifellos ist für die Lesart ὑμᾶς das Zeugniss von B genügend, um dieselbe gegen die durch ACKLP etc. bezeugte Lesart zu sichern (ℵ hat keins von beiden); vgl. 2 23, 3 21 WHtxt. (cf. Introduction S. 310 § 404). — Für die Auslassung des τῷ θεῷ genügt das Zeugniss von B nicht. — Für τῷ πνεύματι lies πνεύματι.

**) Spitta behauptet, ὅτι καί könne keine begründende Analogie einführen; es müsste dann γάρ statt ὅτι stehen; darum protestire gerade ὅτι besonders gegen das aus 2 21 in unsern Zusammenhang hineingekommene καί. Diese Behauptung ist m. E. durchaus willkürlich. Denn wenn ὅτι ebenso gut wie γάρ eine Begründung einführen kann, so kann auch ὅτι καί ebenso gut wie καὶ γάρ eine begründende Analogie einführen. Die Analogie kommt dabei lediglich in dem καί zum Ausdruck. ὅτι καί 2 21 ist ebenso zu beurtheilen; vgl. auch Gal 4 12. Spitta eignet sich, wo er den Zusammenhang herstellen will, das Urtheil Th. Schott's an: „so gewiss ohne begründende Beziehung auf V. 17 die ganze Ausführung zweck- und zusammenhanglos wird, so gewiss fordert jenes κρεῖσσον eine Begründung nicht aus der sittlichen Verpflichtung zu dem ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν, sondern aus dem Gewinn, der daraus erwächst". Ganz richtig; es fragt sich nur, ein Gewinn

diese Analogie begründende Bedeutung im Zusammenhange haben, welche für die Leser die Thatsache klar stellt, dass Gutesthun auch beim Leiden heilsame Folgen trägt, und welche daher für sie ein Motiv werden muss, dem nachzueifern, so ist klar, dass die besonderen Umstände, unter denen Christus litt, und die Abzweckung seines Leidens mit der Leidenslage der Leser und dem vom Apostel geforderten Verhalten im Leiden Aehnlichkeit haben muss. Damit steht es gar nicht in Widerspruch, dass das, was nachher über den thatsächlichen Erfolg des Leidens Christi gesagt wird, einzigartig gross und für Christen der Art nach unerreichbar ist. Das Verhalten im Leiden und die Absicht desselben bleibt trotz der Unvergleichbarkeit der Wirkungen principiell identisch. Die Gleich-

---

für wen? Darin liegt der Grundfehler der ganzen Spitta'schen Auffassung von V. 18ff., dass er die causale Verbindung des V. 17 mit V. 15. 16 übersieht (vgl. zu diesem Punkte die vorzüglichen Ausführungen von Th. Schott in der Recension der Monographie von J. M. Usteri, theol. Literaturbl. 1886 197f.), und dass er es dem entsprechend unterlässt, die Bedeutung des *κρεῖττον* nach der vorigen Hauptaussage zu bestimmen, wo ja von beabsichtigten segensreichen Folgen ihres Leidens in ganz bestimmter Richtung die Rede war. Auch Cramer im Anschluss an Spitta thut, als ob mit V. 17 etwas ganz Neues anfinge. Wer der gewaltsamen Entfernung des *καί* durch Spitta nicht zustimmt, hat damit über seine gesammte Auffassung der Stelle ein ablehnendes Urtheil gesprochen. *ὅτι* ohne *καί* giebt nach ihm den Realgrund an, und die folgenden Verse sollen nun V. 17 in der Weise begründen, dass sie das Glück des Leidens der Gerechten und im Gegensatz dazu (V. 19ff.) das Elend des Leidens der Ungerechten schildern. Christi einmaliges Sterben hatte ein ununterbrochenes Leben in der Sphäre des Geistes und Verherrlichung zur Folge; ähnlichen Segen wird das Leiden auch den Christen bringen, weil ihr Wandel nach V. 16 in der Lebensgemeinschaft mit Christo geführt wird. Diese Anknüpfung des V. 17 an eine nebensächliche Bestimmung des vorigen Verses, anstatt an den Hauptgedanken desselben, ist schon bedenklich; bedenklicher noch, dass die nähere Ausführung des Leidens Christi in *περὶ ἁμαρτιῶν*, in *δίκ. ὑπὲρ ἀδίκων* und in dem Absichtssatze bei dieser Erklärung zu einer fast völlig bedeutungslosen, ja störenden Phrase herabgedrückt wird (vgl. dazu die treffenden Bemerk. v. S.'s. — Die Auslassungen Sp.'s über diese Worte sind dem entsprechend auch äusserst dürftig); am bedenklichsten die willkürliche Tilgung des *καί*, welches entschieden gegen die Deutung Spittas protestirt. Andere Gegengründe werden wir bei der Einzelexegese namhaft machen. Nur das mag hier noch bemerkt werden, dass *ἀγαθοπ. πάσχ.* und *κακοπ. πάσχειν* in V. 17 durch *κρεῖττον* nicht als heilbringend und Elend bereitend, sondern als mehr und weniger Gewinn bringend mit einander in Vergleich gestellt werden. — Der richtigen Verbindung kommt Schweizer 24f. sehr nahe, wenn er von der vorbildlichen Bedeutung des Thuns und Leidens Christi für die Liebe gegen Beleidiger und Unwürdige redet.

artigkeit des Leidens wird beschrieben in den Worten bis τῷ θεῷ; das καί ist also mit Hofm. (vgl. Seeberg) auf dieses ganze Wortgefüge zu beziehen, nicht bloss auf ἔπαθεν (so die meisten Ausleger) oder auf ἅπαξ ἀπέθανεν (Usteri) oder auf περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε (ἀπέθανεν) (so Wiesing., Brückn., Schott, Huther, Sieffert a. a. O. 406, Keil u. A.). Dabei scheint mir das ἅπαξ gänzlich ohne bestimmte Bedeutung für den Vergleich. Wahrscheinlich hat der Verf., der um der Analogie willen ἔπαθεν, nicht ἀπέθανεν, schrieb, mit ἅπαξ nur andeuten wollen, dass er mit diesem Leiden Christi das bestimmte, mit dem Tode endigende Leiden Christi meine. ἅπαξ ἔπαθεν also = ἀπέθανεν (so jetzt auch Weiss in der Fussnote z. d. St.)*).

---

*) Man kann insofern wohl sagen, dass dies ἅπαξ aus der Analogie etwas herausfällt, weil der Verf. offenbar Leiden mit tödtlichem Ausgange für seine Leser nicht erwartet (V. 13. 14). Jedenfalls aber geht man zu weit, wenn man behauptet, ἅπαξ sei absichtlich geschrieben, um in geradem Gegensatze gegen das καί das Einzigartige und von Christen nicht Wiederholbare seines Leidens auszudrücken. Das ist unmöglich, wenn man in περὶ ἁμαρτιῶν wieder ein Moment der Vergleichung sieht. Dazwischen konnte sich kein heterogenes Wort einschieben, ohne gänzliche Verschiebung und Verwirrung des Gedankenfortschrittes. Sieht man aber ein solches Moment in περὶ ἁμαρτιῶν nicht, dann fallen alle Vergleichungspunkte fort, die doch durch καί nothwendig gemacht werden. Die Mehrzahl der neueren Ausleger, welche auch in ἅπαξ ein Moment der Gleichartigkeit zwischen Christi und der Christen äusserem Leiden suchen, finden dasselbe mit Rücksicht auf 1 6, 5 10 in der tröstlichen Gewissheit, dass das einmalige Leiden, das bald vorübergehe, nur der Uebergang sei zu einer ewigen Herrlichkeit (Steig., Wies., Huth., Zezschw., Ust.; vgl. Spitta, Johnst., Seeberg). Das weisen Schott und Sieff. mit Recht ab, weil es in den Zusammenhang dann nicht passen würde; denn „von einer tröstlichen Betrachtung der christlichen Leiden als im Verhältniss zum endlichen Siege nur kurz währender findet sich hier keine Spur“. Nach Sieffert 406 will ἅπαξ besagen, dass Christus „ein für allemal (vgl. auch Schott) in Bezug auf Sünden gestorben ist, so dass diese nun nicht wieder sein Sterben nothwendig machen können, vielmehr principiell aufgehoben sind, und darum auch für diejenigen nicht mehr existiren sollten, die in die Nachfolge seines Leidens treten“. Diese Deutung gewinnt er im Blick auf 4 1, 2 18; er wird aber um so weniger dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gerecht. Denn wenn so schliesslich trotz seiner gegentheiligen Behauptung doch ein Moment des Gleichartigen in dem ἅπαξ liegt, so müsste dieses in V. 15 bis 17 irgendwie vorbereitet sein; V. 16. 17 deuteten aber, wie wir sahen, nicht auf den Segen, den sie selbst, sondern auf den, welche ihre Gegner durch ihre Leiden davontragen würden. — Oecum. findet in ἅπαξ angedeutet: τὸ τοῦ παθόντος δραστήριόν τι καὶ δυνατόν oder auch die Kürze des Leidens. Gerhard fasst alle drei Momente darin zusammen: ut ostendat (apost.) passionis Christi brevitatem et perfectionem sacrificii et ut doceat Christum non amplius passioni fore obnoxium.

περὶ ἁμαρτιῶν giebt zunächst nur ganz allgemein an, dass sein Tod zur Sünde in Beziehung stehe. Dass hierin eine allgemeine Aehnlichkeit mit dem Leiden der Christen bestehe, geben fast alle Ausleger zu (vgl. dageg. die Bedenken von Sieff. 405, Ust.); aber so gewiss dieser ganz unbestimmte Ausdruck in Bezug auf Christum seine nähere Bestimmung findet in dem *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*, so gewiss ist es falsch, zu behaupten, in dieser Ausführung des *περὶ ἁμαρτιῶν* trete wieder das Einzigartige des Leidens Christi hervor (so fast alle Ausleger*); vgl. jedoch Hofm.). Denn wenn man nicht willkürlich mit Sieffert schon hier 4 1 anzieht, was gar nicht in so engem Connex mit diesem Verse steht, wenn man sich vielmehr an den Aussagen der vorhergehenden Verse orientirt, so darf das Leiden der Christen nicht zu ihren eigenen Sünden in Bezug gesetzt werden, sondern zu denen ihrer Gegner; sie sind, wenn sie der apostolischen Forderung entsprechen, vielmehr allezeit *ἀγαθοποιοῦντες* und leiden als *δίκαιοι διὰ δικαιοσύνην* (V. 14); ja sie werden selbst unter dem Leiden beim Gutesthun erfunden, indem sie dabei das Wohl ihrer Gegner im Auge haben (V. 16. 17), also als *δίκαιοι ὑπὲρ ἀδίκων*. Beides zusammengenommen bildet erst eine volle Parallele zu dem *ἀγαθοποιοῦντας* des V. 17. Vielleicht stellt man die Vergleichungsmomente mit den Begriffen in V. 17 noch besser mit v. S. so dar: „Christus war *δίκαιος*, also nicht *κακοποιῶν*; er litt *ὑπὲρ ἀδίκων*, *περὶ ἁμαρτιῶν*, also *ἀγαθοποιῶν*“**);

—

— Nach Pott soll es hier auch den Gegensatz gegen die öftere Wiederholung des alttestamentlichen Opfers ausdrücken; eine Beziehung, die dem Contexte ganz fremd ist. — v. S. stellt es in Parallele mit *ἐφάπαξ* Hbr 7 27, 9 12. Es enthält auch nach ihm kein Moment der Vergleichung; sondern es soll nur „die Kraft von unschuldigem Leiden dadurch illustriren, dass hier die gewaltige Wirkung schon durch ein einmaliges Leiden erzielt worden ist“. Es ist auffallend, dass v. S. trotz dieser Deutung des *ἅπαξ* die Lesart *ἀπέθανεν* für ursprünglich hält. — Bei der Deutung von Usteri, welcher in *ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν* den einzigartigen Charakter, und in dem Absichtssatze den einzigartigen Heilszweck des Todes Christi ausgesprochen findet, fällt jede Möglichkeit fort, für das vergleichende *καί* eine auch nur einigermassen zureichende Erklärung zu geben.

*) Auch wenn man *περὶ ἁμαρτιῶν* dahin umschreibt, dass die Sünden sein Leiden verursachten (Weiss; vgl. Spitta), kann man dadurch die Gleichartigkeit des Leidens Christi mit dem der Christen betont denken.

**) Nach dieser vortrefflichen, prägnanten Umschreibung des Begriffs *ἀγαθοποιῶν* legt also auch v. S. an dieser Stelle das Verbum genau so aus, wie wir es, der lexikalischen Bedeutung entsprechend, überall gethan haben, wo wir es fanden. Ich meine, von hier aus

jedenfalls ist es unrichtig, δίκαιος allein für eine erschöpfende Wiedergabe des ἀγαθοποιῶν zu halten (gegen Weiss).

ἵνα ὑμᾶς [ἡμᾶς] προσαγάγῃ τῷ θεῷ). Nach unserer Fassung muss auch dieser Finalsatz, der eine inhaltliche Erläuterung des unbestimmten περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν enthält, in seinem Grundgedanken eine Anwendung erleiden können auf die Christen und die Absicht, welche sie verfolgen, wenn sie ihr Leiden mit einem ἀγαθοποιεῖν verbinden: „Wenn Christus gestorben ist, um uns, deren Sünden ihm seines Todes Ursache geworden sind, zu Gott zu führen, so soll es auch unser Absehen sein, diejenigen, von denen wir Unrecht leiden, durch die Art und Weise unseres schuldlosen Leidens zur Besinnung über sich und zur Erkenntniss Christi zu bringen" (Hofm.)*). προσάγειν τινά τινι in eigentlichem Sinne kommt im N. T. nur Lc 9 41, Act 16 20 in der Bedeutung „Jemanden in die Nähe eines andern führen" vor. Dagegen finden wir es in der rituellen Sprache der LXX. Hier steht es von der Darbringung von fleckenlosen Opferthieren vor des Herrn Angesicht (ἔναντι κυρίου); vgl. Lev 3 12, 4 4. Und in dem gleichen religiös-cultischen Sinne sehen wir es angewandt, wo es sich um die Hinzuführung der Priester und Leviten zum Dienste am Heiligthum handelt; sie werden dabei auch gewissermassen als Opfer angeschaut**). προσάγειν weist hier also auf die Idee des Priesterthums hin. Alle Christen sollen Priester Gottes sein, ein ἱεράτευμα ἅγιον (2 5. 9), Gott angehörig und ihm zum Dienst geweiht. Aber nur entsündigte Priester dürfen Gott nahen. Darum musste Christus,

---

könnte es v. S. nicht schwer fallen, unsere Deutung der parallelen Stelle 2 20f. gut zu heissen.

*) Man sollte nicht verkennen, dass durch diese weitgehende Parallelisirung des Leidens Christi und der Seinen nach Art und Zweck die Einzigartigkeit des Leidens Christi nicht weggeleugnet wird. Freilich ist er ein δίκαιος gewesen wie kein anderer, freilich sind die Heilswirkungen seines Todes unvergleichlich bedeutender und allgemeiner, — und dennoch können die Leiden der Christen in den principiellen Gesichtspunkten, dass sie unverschuldet und zum Heile Anderer übernommen sein sollen, jenem an die Seite gestellt werden. Wäre es sonst überhaupt je möglich, Christum als unser Vorbild hinzustellen?

**) Instructiv ist dafür namentlich Ex 29 4 im Vgl. zu V. 10 (V. 4: καὶ Ἀαρὼν καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ προσάξεις ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου. V. 10: καὶ προσάξεις τὸν μόσχον ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου; s. auch Lev 8 13. 14), wo dasselbe Verb. zunächst auf Aaron und dann auf die Opferthiere Anwendung erleidet; vgl. Ex. 40 12-14, nur dass hier die religiös-rituelle Bedeutung noch klarer hervortritt: καὶ χρίσεις αὐτὸν καὶ ἁγιάσεις αὐτὸν καὶ ἱερατεύσει μοι (vgl. Weiss, petrin. Lehrb. 260 Anm., Sieff. 407f.).

um uns als Priester Gott zuführen zu können, vorher *περὶ ἁμαρτιῶν* sterben, d. h. er musste die Möglichkeit einer Aufhebung der Schuldbefleckung beschaffen, die uns von Gott trennte. Diese Sühne ist also nicht identisch mit dem *προσφέρειν* oder darin befasst (so die meisten Ausl.), sondern Voraussetzung desselben. Aber wieder geht Sieff.[407] (vgl. Pfleid.) über das Ziel hinaus, wenn er *προσάγειν* nicht bloss auf die priesterliche Weihung an Gott, behufs Verrichtung priesterlicher Dienste, sondern auf das Hinzuführen in die geistige, sittliche Gemeinschaft Gottes, zu den heiligenden Wirkungen derselben bezieht (vgl. auch Ust.)*). Der Finalsatz nennt etwas in zweiter Linie Beabsichtigtes, während die unmittelbare Wirkung des Todes Christi, die Entsündigung der *ἄδικοι* als geschehen vorausgesetzt werden muss: Christus hat uns entsündigt, damit er uns als entsündigte Gott zum Priesterdienste zuführen könne.

θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) Da das Entsündigen in und mit dem Tode Christi gewirkt wurde, so kann das *προσάγειν*, seine Folge, nur eine Handlung sein, die Christus nach seinem Tode an uns vollziehen wollte. Zu dieser Thätigkeit ist aber nur ein lebendiger Christus befähigt. Darum fügt der Apostel zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, dass ein Todter noch eine Wirksamkeit, ein *προσάγειν*, ausüben soll, diese participiale Doppelbestimmung hinzu, wobei, wie allgemein anerkannt wird, durch die Verbindung der beiden Participien durch *μὲν - - δέ* der ganze Hauptnachdruck auf das zweite Particip fällt, und das erste, welches die Thatsache des Todes einfach wiederaufnimmt, ein dem zweiten untergeordnetes Moment enthält (vgl. Sieff., v. S.). Dass das zweite Particip aber vorzugsweise (wir sagen: ausschliesslich) auf den Finalsatz

*) Ritschl (Rechtfert. u. Vers. II 212f.) vertritt die Ansicht, dass das Leiden Christi auch hier in dem Typus des Sündopfers (vgl. v. S.) dargestellt werde. Denn da der Erfolg des Opfers im Allgemeinen so sich beschreiben lasse, dass die Gabe des Menschen, priesterlich dargebracht, den Geber nicht nur vor den schädlichen Wirkungen der Erhabenheit Gottes bewahrte, sondern auch eine indirecte Annäherung desselben an das Angesicht Gottes bewirkte, so enthalte auch hier der Finalsatz dasjenige, was Petrus als den allgemeinen Inhalt der Opferformel verstanden habe. Aber im A. T. ist die Wirkung des Opfers niemals unter dieser Formel beschrieben, vielmehr unter der fast entgegengesetzt lautenden, dass das Opfer den Geber vor dem Angesichte Gottes verhüllt und bedeckt. Besonders fällt dagegen ins Gewicht, dass sich die Wahl des Verbums aus der im A. T. berichteten concreten rituellen Handlung der Hinzuführung der Priester vor Gottes Angesicht erklärt, die mit dem Sühnopfer als solchem oder dessen Wirkungen nichts zu thun hat.

sich beziehe, giebt selbst Sieff. zu; damit fällt aber jede Berechtigung hin, es mit ἔπαθεν (ἀπέθανεν) allein zu verbinden (so nach de W. u. A. noch Sieff. u. Spitta), was auch an sich nicht so nahe liegt, als die Anknüpfung an das zunächst stehende Verbum. Zudem würden ja die Partic. aor. etwas Vorzeitiges oder Gleichzeitiges mit dem ἔπαθεν angeben. Das ist, wenn man bedenkt, dass auf ζωοποιηθεὶς δὲ πν. der Hauptaccent liegt, selbst bei der Lesart ἀπέθανεν unmöglich (geg. Sieff., Ust.). Und auch θανατωθείς, welches zur Noth gleichzeitig mit ἀπέθανεν gedacht werden könnte, wäre in dieser Verbindung unerklärlich, da es lediglich eine Wiederholung des ἀπέθανεν enthält (vgl. v. S.)*). — Wir sehen hier, wie 1 3, 2 4, dass der Apostel, wo es sich um die gänzliche Neugestaltung unseres Lebens handelt, auf die Auferstehung Christi verweist. Denn nur vom Auferstandenen können wir solche Heilserfahrungen in wirksamer Weise machen. Schon aus dieser allgemeinen Reflexion geht hervor, dass das zweite Partic. von der Auferweckung Christi zu verstehen ist.

Die beiden Dative σαρκί und πνεύματι geben die Beziehung an, in welcher die Verbalbegriffe θανατωθείς und ζωοποιηθείς gelten; „sie dienen zur Bezeichnung der Sphäre, worauf das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist“ (Winer 202, Huth., Weiss, Sieff., Ust., vgl. Hofm., Keil, v. S. u. A.). Selbstverständlich sind beide Dative in gleichem Sinne zu fassen, wie neuerdings allgemein zugestanden wird (vgl. Ust., v. S.)**). — Der Begriff der σάρξ lässt sich durch

*) Spitta redet von den in ἅπ. ἀπέθ. angedeuteten Ereignissen, mit welchen das, was die beiden Participien aussagen, zeitlich zusammenfallen soll. Aber ἅπαξ ἀπέθ. nennt doch nur ein einziges, ganz bestimmtes Faktum; und der ganze Ausdruck verbietet es absolut, darin eine zeitlich und sachlich auseinanderliegende Mehrheit von Ereignissen angedeutet zu finden. — Die Gründe, die Schott gegen die von uns angenommene Verbindung anführt und die Sieff. acceptirt, sind nicht stichhaltig. Denn erstens bezeichnet ζωοποιηθείς in ganz anderem Sinne den Möglichkeitsgrund des προσάγειν, als das ἔπαθεν. Dieses schaffte auf Seiten der Menschen die Möglichkeit hinzugeführt zu werden, jenes schaffte Christo die Möglichkeit, trotzdem er jene erste Vorbedingung mit seinem Tode hatte erkaufen müssen, dennoch fortzuwirken in dem Hinzuführen zu Gott. ζωοποιηθείς kann man zweitens nicht ein Mittel nennen, wodurch „Christus seinerseits jene Leistung (προσαγάγῃ) zu Wege zu bringen beabsichtigte“, sondern man erwartet, da er ja gestorben war, ein „reines Widerfahrniss“, durch welches ihm möglich wurde, seine messianische Thätigkeit an uns fortzusetzen.

**) Darum ist es unrichtig, πνεύματι instrumental zu nehmen = „durch Machtwirkung des heiligen Geistes“ (Oecum., Calv., Beza, Gerh.,

Heranziehung von 1 24, 2 11, 3 21, 4 6 unschwer bestimmen als die äusserlich erscheinende leibliche Substanz, „das Substrat des irdisch-leiblichen Lebens“ (Weiss, Sieff.); sie ist irdischer Natur, der Befleckung ausgesetzt (3 21) und der Vergänglichkeit unterworfen. Mit πνεῦμα bezeichnet er den andern Factor des menschlichen Wesens, die verborgene, innerlich geistige Seite, nicht nur des wiedergeborenen Menschen (Wiesing., Zezschwitz), sondern auch des natürlichen Menschen (3 4, 4 6 und 3 19). — Mit vollem Recht wird nun von Hofm. und Huth. urgirt, dass Artikel und Pronominalbestimmung fehlt, und in σαρκί und πνεύματι als allgemeinen Begriffen die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt (Beyschl., Christologie 113; vgl. v. S.) zu sehen seien, an denen die menschliche Person Christi wie alle Menschen participirt haben*).

Die Participialbestimmung besagt demnach, dass Christus, soweit es die Sphäre seiner σάρξ betreffe, getödtet, in Bezie-

---

Grotius). Nach Hofm. Schriftbew. II, 1 473, Wies., Schott sind die Dative „als allgemeine adverbiale Näherbestimmungen den Participien beigegeben, so zwar, dass dasjenige, was bei beiden Thatsachen von massgebender Bedeutung war, genannt und also dadurch nicht nur die Art beider Vorgänge, sondern auch des durch sie bewirkten Thatbestandes angegeben wird“ (Schott). Diese Deutung spielt in die oben zurückgewiesene Auffassung des πνεύματι über, was Schott dadurch bestätigt, dass er als Parallele 1 12: εὐαγγελίζεσθαι πνεύματι ἁγίῳ anführt, wo der Dativ als Dativ der Ursache zu nehmen ist. Ebenso bestimmt und richtig ist von Sieffert (a. a. O. 411-413) die Ansicht zurückgewiesen, nach der sie als Dative der Norm im Sinne von κατά cum Accus. gefasst werden. — Dagegen ist grammatisch sehr wohl möglich, ja rein grammatisch geurtheilt am nächsten liegend eine causale Fassung des Dativs = „vermöge des Vorhandenseins oder der Vermittlung von σάρξ und πνεῦμα“, eine Deutung, die namentlich durch Beck befürwortet ist: „Die Tödtung Christi war nur möglich und erfolgte nur vermöge des Fleisches d. h. durch die dem Fleisch eigenthümliche Schwäche; diese vermittelte es, dass er getödtet werden konnte und ein Todter wurde. Ebenso vermöge des Geistes, vermöge der dem Geist eigenthümlichen Lebenskraft erfolgte die Belebung“. Diese grammatische Fassung kann man annehmen, ohne, wie Beck es thut, die ζωοποίησις unmittelbar mit dem Tode verbunden zu denken und sachlich von der Auferstehung zu unterscheiden. Denn dann könnte das πνεῦμα nur als Subj. des ζωοποίησις gedacht werden, da in V. 19, der nach Beck den ζωοποιηθείς πνεύματι zum Subject haben soll, von Christo nichts anderes als ein Sein ἐν πνεύματι ausgesagt wird.

*) Es erscheint inconsequent, wenn Weiss dies in Bezug auf σάρξ zugiebt (bibl. Theol. § 48c), dagegen für den Begriff des πνεῦμα in Abrede stellt, während doch die genaue Parallele der beiden Dative eine andersartige Bestimmung des zweiten völlig verbietet. — Nach diesen Ausführungen corrigiren sich alle Auffassungen, welche in den Dativen mehr oder weniger den Gegensatz menschlicher und göttlicher Natur sehen, von selbst.

hung auf die andere Seite seines menschlichen Wesens, des πνεῦμα, dagegen lebendig gemacht worden sei. Die erste Hälfte der Aussage bietet keine Schwierigkeit, weil ja in der Kreuzigung Christus nach seiner äusseren Erscheinung in der irdisch-sichtbaren Leiblichkeit, wie alle Menschen beim Tode, vernichtet worden ist. Nun aber wird auf der anderen Seite in der Sphäre des πνεῦμα ein Lebendiggemachtwerden von Christo ausgesagt. Das Subject dieses ζωοποιηθῆναι ist aber offenbar nicht Christus nach der ganzen Totalität seines Wesens (so Hofm., Wies., Schott, Beck), sondern der Χριστὸς θανατωθεὶς σαρκί. Zunächst steht fest, dass ζωοποιεῖν nicht „am Leben erhalten" heissen kann, wie Bellarmin (de Christo lib. 4, cap. 13), Hottinger, Steig., Güder 40, Hölemann (Letzt. Bibelstudien 582) erklären — dieser Begriff wird im A. wie im N. T. durch ζωογονεῖν u. and. Wört. (s. Zezschw. z. d. St.) ausgedrückt —, sondern „lebendig machen" (so d. meisten Ausl.); vgl. Joh 5 21, Röm 4 17, IKor 15 22, wo es von der Auferweckung der Todten gebraucht wird. Das ζωοποιηθῆναι auf dem Gebiete des πνεῦμα setzt demnach einen vorangehenden Todeszustand auf eben diesem Gebiete voraus. Auf der anderen Seite erschien das Getödtetsein in der ersten Participialbestimmung ausschliesslich auf das Gebiet der σάρξ beschränkt. Wie lässt sich dieser Widerspruch lösen? Sieffert meint, Christus sei gestorben nach σάρξ und πνεῦμα (das sieht er in der Aussage ἀπέθανεν), aber er sei nur in Bezug auf die σάρξ dem Tode verfallen geblieben, während er in Bezug auf das πνεῦμα lebendig gemacht wurde (114). Damit verfällt er aber rücksichtlich des θανατωθείς in denselben Fehler, den wir eben für ζωοποιηθείς zurückwiesen: er übersetzt nicht: „getödtet", sondern „im Tode erhalten"*). Und doch führt er uns auf die richtige Deutung. Haben wir ein Recht gehabt, die Begriffe σάρξ und πνεῦμα nach der

*) Andere suchen die Lösung in einer Umdeutung des πνεῦμα. Sie verstehen darunter „den durch das Leben im Fleische in Mitleidenschaft gezogenen, getrübten und angefochtenen Geist (vgl. Joh 13 21), in Bezug auf welchen nach der Todesumnachtung nun wirklich selber eine Lebendigmachung erfolgt wäre, eine Herstellung in volle Kräftigung". Dieser Ansicht redet noch Ust. das Wort. Ihm voran Beng.: Simulatque per mortificationem involucro infirmitatis in carne solutus erat, statim vitae solvi nesciae virtus modis novis et multis expeditissimis sese exserere coepit. Hanc vivicationem necessario celeriter subsecuta est excitatio corporis ex morte et resurrectio e sepulcro; Schmidt, Lechl., Fronm. (vgl. Gess: Chr. Pers. u. Werk 400f.; Hahn, Theol. I 440; Ew. 48; Schweiz. 19; Steig., Beck). Es genügt, dagegen nur auf die unerlaubte Abschwächung des ζωοποιηθείς, die ohne Analogie wäre, hinzuweisen.

Analogie der urchristlichen Anthropologie zu bestimmen, so ist es auch erlaubt, über das Subject des ζωοποιηθῆναι πνεύματι, d. h. den Χριστὸς θανατωθεὶς σαρκί, nach menschlicher Analogie zu reden. Die σάρξ des Menschen verfällt mit dem Tode der Verwesung, die Seele wird dadurch ihres Organs beraubt. Diese πνεύματα, die jedes Organs für irgendwelche Lebensäusserung entbehren, dauern zwar fort, aber in einem Schattendasein, dem kein Leben, weil keine Action zugeschrieben werden kann. Von Christo musste nach dieser Analogie zunächst erwartet werden, dass auch er in der Sphäre des πνεῦμα ein Aufhören jeder Lebensfähigkeit und jeder Bethätigung eines wirklichen Lebens erfahren würde. Dann wäre er freilich zu einem προσάγειν θεῷ nicht fähig gewesen. Aber bei ihm ist der ausserordentliche Fall eingetreten, dass er auf pneumatischem Gebiete lebendig gemacht wurde, d. h. dass sein πνεῦμα wieder ein Organ bekam, kraft dessen er seine Wirksamkeit an uns fortzusetzen im Stande war. Das ist bei seiner Auferweckung geschehen. Erst aus dieser Gesammtaussage ergiebt sich auf die Frage, warum etwas so Ausserordentliches mit Christo in der Sphäre seines pneumatischen Lebens geschehen konnte, die Antwort, dass es „mit seinem πνεῦμα eine andere Bewandtniss gehabt haben muss, als mit dem der Menschen überhaupt" (Weiss, bibl. Theol. § 48c A. 3)*). Es muss jenes Christo mit den übrigen Menschen gemeinsame πνεῦμα zugleich der Träger einer Anlage und Lebenskraft gewesen sein, durch welche sich Christus auf diesem Gebiete von allen anderen Menschen unterscheidet, einer Lebenskraft, die nur göttlichem πνεῦμα eignet. Dass Christus thatsächlich ein solches πνεῦμα gehabt habe, das zum ζωοποιηθῆναι geschickt war, weil es in sich selbst Leben hatte, und das niemals zu einem thatlosen, energielosen Schattendasein bestimmt sein konnte, das zeigt der folgende Relativsatz**).

*) Trotzdem sind wir im Recht, wenn wir das im Texte stehende πνεύματι allgemein verstanden im Gegensatze gegen σαρκί, und nicht von diesem Christo eigenthümlichen πνεῦμα: es giebt nur die Sphäre an, in der etwas mit ihm geschah, und diese ist ihm mit allen Menschen gemein. Wenn Weiss (§ 48c) als Argument dagegensetzt, dass das allgemein menschliche πνεῦμα an sich ein Lebendiggemacht, — d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach Getödteten in keiner Weise begründen könne, so läuft ihm dabei offenbar die causalinstrumentale Fassung des πνεύματι, die er selbst nicht billigt, wieder mit unter.

**) Sehr gut die Erklärung v. S.'s: πν. bezeichnet „die psychologische Ausrüstung, die das Lebendiggemachtwerden ermöglichte, das Gebiet, in welchem es erfolgte. Damit ist nicht ausgeschlossen,

3 19. Die so motivirte Aussage über die Hadesfahrt Christi und die Wirksamkeit desselben unter den Geistern daselbst hat jedoch in diesem Zusammenhange nicht bloss den Charakter einer zufälligen christologischen Expectoration, sondern sie reiht sich dem grossen Gedankengefüge so ein, dass auch durch die Hadesfahrt Christi illustrirt wird, welch ein Segen aus dem Leiden Christi, das ihn zum Tode brachte und ihm damit das Hinabgehen zum Hades ermöglichte, selbst für die Ungerechtesten der Ungerechten geflossen sei.

ἐν ᾧ καὶ — πορευθεὶς ἐκήρυξεν) Es ist streng daran festzuhalten, dass *ἐν ᾧ* wie es die Wortverbindung fordert, allein auf *πνεύματι* zu beziehen ist*). Christus ist *ἐν πνεύματι* hingegangen und hat gewirkt, was V. 19 von ihm aussagt, und nicht etwa in dem mit *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* bezeichneten Zustande (vgl. dazu namentl. Hofm.)**). Denn als *ζωοποιηθείς*, d. h. (s. ob.) nach seiner Auferweckung durch Bekleidung mit einer höheren Leiblichkeit, war Christus nicht mehr *ἐν πνεύματι*, sondern *ἐν σώματι πνευματικῷ*; sein Leben auf der Erde war ein Leben *ἐν σαρκί*. Das Sein *ἐν πνεύματι* ist also nach Christi irdischem Leben überhaupt nur denkbar für die Zeit zwischen der Auflösung seines irdischen *σῶμα* durch Tödtung der *σάρξ*, und der Zeit, wo er durch Umkleidung mit einem neuen *σῶμα* wieder lebendig gemacht wurde, d. h. in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Christi***). Es ist in der vorliegen-

---

dass dies schlicht psychologisch zu fassende *πνεῦμα* immerhin andere Kräfte in sich bergen mochte, als das der anderen Menschen u. s. w.".

*) Von vornherein muss abgewiesen werden die Ansicht von Güder 42, der *ἐν ᾧ* = *διό* „darum, weil" fasst.

**) Neuerdings dringt besonders Cramer darauf, die Stellung von *ἐν ᾧ καί* nach *ζωοπ. δὲ πνεύμ.* lasse keine andere Auslegung zu, als dass das *κηρύσσειν* auf das *ζωοποιηθῆναι* gefolgt ist. Kann *ἐν ᾧ* schon „wegen der deutlichen Correspondenz mit *τοῖς πνεύμασι* nur auf *πνεύματι* gehen" (v. S.), und bezeichnet *πνεῦμα* nicht das Resultat des *ζωοποιηθῆναι*, sondern die psychologische Voraussetzung für die Möglichkeit des *ζωοπ.*, so ist die Forderung Cramers nicht berechtigt. Cramer macht mit Absicht das *ἐν ᾧ* möglichst verdächtig, weil er daran mit seiner Interpolationshypothese anknüpft. Aber seine Einwürfe gegen unsere Deutung sind wenig von Belang. „Christus ist als *πνεῦμα*, oder *ἐν πνεύματι* hingegangen" kann man ebenso gut sagen, wie „Christus ist *ἐν σαρκί* auf Erden erschienen"; beides gehört zur psychologischen Ausrüstung Christi. Röm 1 9, IKor 5 3 lassen sich überhaupt nicht als Analogieen für unsere Aussage verwenden.

***) Obwohl wir *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ* 1 11 nicht vom Geiste des präexistenten Christus deuten, müssen wir doch zugeben, dass, wenn der Apostel Christum präexistent gedacht hat — was wir

den Stelle handgreiflich, dass mit ἐν ᾧ „lediglich der Zustand hervorgehoben werden soll, in welchem Christus den πνεύμασιν gleichartig, also zu einem Verkehr mit ihnen geschickt war“ (vgl. Beyschlag a. a. O. 113, A.), nicht aber etwas, was ihn in seiner Daseinsform völlig von jenen unterschieden hätte; mit dem ζωοποιηθῆναι ist aber ein Wechsel auch in der äusseren Erscheinungsform verknüpft, ein neues σῶμα gegeben (vgl. Sieff. 418. 19). Wie er als Mensch auf Erden gleichgestalteten Menschen Evangelium verkündete, so musste er als Geist zu den Geistern gehen, wollte er dort anders eine gleichartige Wirksamkeit entfalten (vgl. Weiss bibl. Theol. § 48 d) und die πνεύματα vor eine Entscheidung für oder wider ihn stellen. Dabei bleibt doch die Möglichkeit, mit diesem πνεῦμα die ihm allein eignende Kraft verbunden zu denken, die ihn dann später befähigte, auferweckt zu werden. Auf Erden Mensch unter Menschen, und doch höheres Leben in ihm, im Hades Geist unter Geistern, und doch Lebenskraft und Actionsfähigkeit in ihm.

Unsere Auffassung wird bestätigt durch das καί, welches eng mit ἐν ᾧ zu verbinden ist (vgl. Zezschw.: ut notio, quae in enunciatione ἐν ᾧ latet, urgeatur), und besagt, dass das, was in V. 19 ausgesprochen werde, dem in V. 18 ausgesagten ζωοποιηθεὶς πνεύματι entspreche (vgl. Huther): Sein πνεῦμα war so geartet, dass es lebendig gemacht werden konnte; in diesem πνεῦμα ist er ja auch hingegangen und hat gepredigt, worin sich zeigte, dass eine ganz besondere Lebenskraft in diesem seinem πνεῦμα verborgen war*).

---

durchaus nicht in Abrede stellen wollen —, das πνεῦμα auch zur Ausrüstung dieses präexistenten Christus gehört hat. Ohne das πνεῦμα ist Christus überhaupt nicht zu denken: es hat ihm dauernd geeignet vor, in und nach seinem Erdenleben. Hier, wo durch den Gegensatz zu σαρκί nur die Zeit seines irdischen Lebens ausgeschlossen wird, bliebe also die doppelte Möglichkeit der Beziehung des ἐν ᾧ auf die Zeit einer vorirdischen oder nachirdischen Wirksamkeit übrig (vgl. v. S.). Immerhin ist von vornherein in einer nach dem Satzaufbau mit V. 18 wesentlich parallel laufenden Aussage, zumal in einem Zusammenhange, in welchem es sich um die heilsamen Absichten und Folgen des Todes Christi handelt, viel natürlicher, ja allein natürlich, an eine Zeit nach dem Tode Christi zu denken. Indess die rein formale Möglichkeit der Beziehung des ἐν ᾧ auf den präexistenten Christus wollen wir nicht bestreiten.

*) „In der Parallelisirung der doppelten Heilsthätigkeit des gestorbenen und wiederbelebten Christus für die Lebenden und auch für jene bewussten Todten“ (Ust., ähnlich Hofm., Schweiz., v. S. u. A.) findet καί darum nicht seine genügende Erklärung, weil die Thätigkeit Christi an uns, wie sie hier genannt ist, und an den abgeschiedenen Geistern nicht in Parallele gestellt werden können (vgl. Cram. 130, Anm.).

τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν) Wieder ist zuzugeben, dass unter πνεύματα Wesen aus der höheren Geisterwelt verstanden werden können; ja nach dem sonstigen Gebrauch von πνεῦμα im N. T. sowohl, als auch in der jüdisch-apokalyptischen Literatur (s. den Beweis dafür bei Spitta 23 ff.) liegt die Deutung von Geistwesen näher als von Seelen Verstorbener (vgl. auch Cram. 111 f.), so dass also, rein lexikalisch betrachtet, nichts im Wege stände, hier an die gefallenen Engel von Gen 6 1 zu denken *). Dass jedoch auch die Seelen Abgeschiedener πνεύματα genannt werden können, zeigt, von weniger massgebenden Stellen (Lc 24 37. 39, Act 23 9) abgesehen, doch jedenfalls Hbr 12 23 und eine Anzahl von Stellen im Buche Henoch (bei Dillmann, Henoch 83 f. **). Aus dem Worte allein lässt sich demnach nicht endgiltig feststellen, an wen das κηρύσσειν Christi ergangen ist. Immerhin dürfen wir die naheliegende Vermuthung aussprechen, dass, wenn das Wort hier von den Seelen Verstorbener gebraucht ist, der Ausdruck πνεύματα für das in dieser Bedeutung gebräuchlichere ψυχαί eingesetzt ist, weil die Daseinsform Christi, in welcher er das κηρύσσειν vollbrachte, soeben im Anschluss an die Auseinanderlegung der constitutiven Faktoren seiner irdischen Daseinsform (σάρξ und πνεῦμα) als ein Sein ἐν πνεύματι bezeichnet wurde. Der Verf. hätte also die Absicht gehabt, die Gleichartigkeit der äusseren Erscheinungsform bei dem Bringer und den Empfängern der Verkündigung zum Ausdruck zu bringen.

Auch die Bezeichnung des Aufenthaltsortes der πνεύματα als φυλακή passt unleugbar besonders gut zur Deutung der πνεύματα auf die in dem Tartarus gefesselten Engel, die sich vergangen hatten (vgl. Spitta 25, Cram. 83 f., Jud 6, IIPt 2 4). Aber selbst Spitta muss einräumen, dass auch die Unterwelt überhaupt ein Haftort genannt wird ***). An unserer Stelle

---

Möglich ist es jedoch, es mit „selbst, sogar" zu übersetzen (Wies., Fronm.; s. sp.).

*) Vgl. Baur, ThJ 1856 215 f., bibl. Theol. 291, Ewald, JbW VIII 191, Volkmar, ZwTh 1861 115. 427 f.., Immer, neutestamentl. Theol. 485, und neuerdings namentlich Spitta und Cramer.

**) Nach Weber, altsynagog. Theol. 323 f. hat diese Anschauung doch auch in der rabbinischen Literatur ihre Analogie.

***) Vgl. dazu Weber 328 f. und namentlich 350 f. Bereschit rabba zu Hos 13 14, Jes 35 10 heisst es: „Als aber die Gebundenen, die im Gehinnom, das Licht des Messias sahen, freuten sie sich, ihn zu empfangen u. s. w." Desgl. zu Gen 44 8: „das ist es, was geschrieben steht: wir werden jauchzen und uns freuen in Dir. Wann? Wenn die Gefangenen aus der Hölle heraufsteigen und die Schechinah an ihrer Spitze".

würde der Ausdruck, selbst wenn man darunter nicht das Todtenreich überhaupt, sondern speciell den Strafort für besonders schwere Sünder verstehen müsste, völlig zutreffend sein, da der Verf., was aus V. 20 klar hervorgeht, schon hier in V. 19 nicht von den *πνεύματα* in umfassendem Sinne, also nicht von allen Geistern aller Verstorbenen redet, sondern von der bestimmten Kategorie der Geister der in der Sintfluth umgekommenen Generation, die er im Folgenden als in besonderem Masse sündhaft schildert.

πορευθεὶς ἐκήρυξεν) Der Dativ hängt zwar nicht von *πορευθείς*, sondern von *ἐκήρυξεν* ab, aber durch die prägnante Hinzufügung jenes Wortes, das zunächst ganz überflüssig zu sein scheint, wird hervorgehoben, dass Christus zu jenen Geistern hingegangen ist, und ihnen dort, wo sie sich befinden, gepredigt habe. Dass in diesem *πορευθείς* etwas Sinnlich-Reales, sozusagen rein Oertliches liegt (so jetzt auch Ust.), sollte nicht geleugnet werden, namentlich wenn man das *πορευθείς* V. 22 als Parallele zuzieht. Und wenn nun mit der Objektsangabe sich eine Ortsbestimmung verbindet, so ist selbstverständlich, dass diese mit dem *πορευθείς* in Beziehung gesetzt werden muss (vgl. Link, ThLz. 1891 219). Des Verf. Meinung kann also nur sein, dass die Predigt an die Geister stattgefunden hat, als dieselben sich bereits in der *φυλακή* befanden*). — *ἐκήρυξεν*) Subject des *κηρύσσειν* ist Christus, genauer Christus *ἐν πνεύματι*. Nun soll nicht geleugnet werden, dass dies Subject auch den präexistenten Christus bezeichnen kann, und dass dementsprechend hier von einer Thätigkeit des präexistenten Christus gesprochen sein könnte. Auch die formelle Anknüpfung an den vorigen Vers (vgl. uns. Bem. zu *ἐν ᾧ*) lässt solche Erklärung zu, obwohl sich auch da schon schwerwiegende sachliche Bedenken erhoben. Aber eine

*) Es ist demnach m. E. völlig ausgeschlossen, den Ausdruck *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα* „nicht vom Standpunkte des *κηρύσσων*, sondern von dem des Briefschreibers aus zu verstehen", so dass zu übersetzen wäre: „den jetzt im Gefängniss befindlichen Engeln hat Christus sc. in einer früheren Zeit, wo sie noch nicht in der *φυλακή* waren, gepredigt" (geg. Spitta; vgl. auch Augustin, Schweizer, Hofm.; Cramer spricht sich nicht deutlich über diesen Punkt aus). Das müsste *τοῖς νῦν ἐν φυλ. πν.* heissen (vgl. Cram. 102). Wenn unsere Schlussfolgerung richtig ist, — und sie ist es, selbst wenn 4 6 *νεκροῖς* mit „den jetzt Todten" übersetzt werden müsste; doch s. d. Ausl. d. St.; — dann sind die Auffassungen zu verwerfen, wonach der präexistente Christus in Henoch oder Noah in der Zeit vor der Sündfluth entweder der damaligen sündhaften Generation Busse predigte oder (nach Spitta) den gefallenen Engeln Gericht ankündigte.

bedauerliche Verirrung der Exegese muss es genannt werden, dass man ohne jeden im Text selber liegenden Anlass Noah (so schon Augustin) oder gar Henoch (so neuerdings bes. Spitta) einschob als die eigentlichen Ueberbringer des κήρυγμα an die πνεύματα, so dass also der präexistente Christus ἐν πνεύματι vom Himmel auf die Erde herabgekommen (πορευθείς) in und durch Noah oder Henoch die betr. Botschaft gebracht hätte. Welchen Inhalt dieselbe hatte, ist dabei ganz gleichgiltig, nach dem Wortlaut unserer Stelle ist jede derartige Deutung eine unbegreifliche Willkür*).

*) Vgl. dazu bes. Cramer: Hoe komt toch de Schrijver er toe om eensklaps, na van de opstanding van Christus gesproken te hebben, eenige duizenden van jaren terug te gaan en van de prediking van Noach aan zijne tijdgenooten te spreken, als van eene prediking in den geest van Christus? Welk verband is er tusschen het een en het ander? Wat heeft de prediking van Noach te maken met de opstanding van Christus? En waarom wordt bijzonder van Noach vermeld, dat Christus zich van hem heeft bediend om aan de menschen te prediken, terwijl dit van alle Godsmannen des O. Verbonds kan gezegd worden? (103). Und in Bezug auf die Deutung von Henoch vgl. 113: Moge hier en daar al van Henoch hetzelfde gezegd zijn als van den Messias, moge hij met een waas van geheimzinnigheid omgeven zijn, soms ook menschenzoon genoemd worden, ja het ideaal der gerechtigheid — dit geeft nog geen recht om te zeggen, dat hetgeen door den joodschen schrijver van Henoch gezegd wordt, door den christelijken schrijver op Christus wordt toegepast. Van eene vereenzelviging van Henoch met den praeëxistenten Christus vinden wij, voor zoover mij bekend is, in de christelijke kringen niet het geringste spoor. En waarom heeft onze schrijver zich dan zoo geheimzinnig uitgedrukt? Wie ter wereld kon uit vs. 19 opmaken, dat hij aan Henoch dacht? Und 114: ἐκήρυξεν heeft, blijkens het verband, betrekking op Christus. En moge de Schrijver nu al in Henoch een type van den Christus gezien hebben, Henoch was toch voor hem de κήρυξ. Had hij nog in vs. 18 het woord Henoch laten voorafgaan, en daarop de woorden ἐν ᾧ laten slaan, dan zou er voor de verklaring van Spitta nog iets te zeggen zijn. Dan zou in Henoch Christus gepredikt hebben. Maar er is in vs. 18 niet van Henoch, maar van Christus sprake. — Diese bestimmten Erklärungen Cramers erscheinen mir um so bedeutsamer, als er bis dahin ganz in den Spuren Spittas geht. Er selbst macht diese Bemerkungen freilich zum Ausgangspunkt für seine Ansicht, V. 19—21 sei als späterer Einschub anzusehen. Die Verse für sich sprächen nämlich allerdings von einer Predigt des Henoch an die Geister, hier im Zusammenhange aber ebenso sicher von einer Predigt Christi selber. Er vermisst in den Versen die Durchsichtigkeit des Stils und der Gedankenfolge, wie wir sie sonst an unserem Briefe gewohnt seien (125 f.). V. 22 schliesse sich zudem gut an V. 18 an, und δι' ἀναστάσεως κτλ. stelle den unterbrochenen Zusammenhang wieder her (s. dageg. uns. Ausl. der Worte). Endlich seien die Verse in dem grösseren Zusammenhange unpassend. Dabei legt er freilich die Deutung Spittas zu Grunde: V. 18 ff. sollen den im Leiden tröstlichen Gedanken aussprechen, dass auf Leiden Herrlichkeit folge, und V. 19—21

κηρύσσειν ist hier, wie überall im N. T., der technische Ausdruck für die heilsanbietende Verkündigung des Evangeliums von Christo und vom Reiche Gottes (ebenso absolut wie hier Mt 11 1, Mk 1 38. 39; vgl. 16 20, Lc 4 44, Röm 10 14 f. und sonst; vgl. Beck, Johnst. u. a.). Daraus, dass Christus ohne weiteren Zusatz als Verkündiger genannt ist, ist zu folgern, dass nicht nur der Inhalt der Predigt, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Zezschw., Keil u. a), sondern auch ihr Zweck identisch gedacht werden muss mit der Absicht des *κήρυγμα* Christi auf Erden, nämlich als der, den *πνεύματα* das Heil anzubieten. Völlig willkürlich ist es darum, hier an eine Gerichtspredigt Christi zu denken, eine praedicatio damnatoria *). Es lässt sich diese eigenthümliche Verkehrung des zunächst liegenden Gedankens nur dadurch verstehen, dass man in geradem Gegensatze zum wirklichen Thatbestande die Idee des Gerichtes als die den ganzen Abschnitt beherrschende Hauptidee bezeichnete (vgl. Zezschw.**), während der Apostel gerade von den segensreichen Folgen des Heilstodes Christi und von der messianischen Errettung überhaupt reden will. Ist aber das Auftreten Christi unter den Geistern mit heilsanbietender Predigt verbunden gewesen, ist es also nicht ein blosser Triumphzug mit Ankündigung des Gerichts, dann wird natürlich

könnten danach nur das Bild des Elendes der um Missethat willen Leidenden zeichnen, was er mit Recht eine äusserst gezwungene und unnatürliche Erklärung nennt. Also auch er vergisst, wie Spitta, V. 18 ff. mit dem nach V. 15. 16 gedeuteten V. 17 in kausale Beziehung zu setzen. Damit fällt der Haupteinwand gegen unsere Verse fort. Aber auch abgesehen von dem in unserem Briefe vorliegenden Zusammenhang lassen die Worte eine Deutung auf Henoch nicht zu. Dagegen spricht das aus *ἐν φυλακῇ* zu ergänzende *πορευθείς* (s. ob.), dagegen spricht, wie wir sehen werden, die Bedeutung des *ἐκήρυξεν* und das *ποτέ, ὅτε* aus V. 20. Geistvoll ist die Conjektur, dass ursprünglich am Rande gestanden habe: *ενωχ κτλ.*; das sei in den Text übernommen und daraus *ἐν ᾧ καί* geworden, in Anpassung an die vorhergehende Aussage über Christus. — Sehr treffend bemerkt J. M. S. Baljon in seinem Aufsatze: Bijdrage op het gebied de Conjekturaalkritiek (ThSt 1892 429 f.) gegen Cramer, wie wohl ein Glossator bei der Lektüre dieser Stelle an das Buch Henoch habe denken können, wenn seine Glosse den Zusammenhang so gänzlich störe, und warum denn der Verf. nicht selbst derartige Gedanken über den descensus niedergeschrieben haben sollte, da ja zugestandenermassen (vgl. Cram. 118 f.) dieser Punkt Gegenstand lebhafter Erörterung schon in den ältesten Zeiten der christl. Kirche gewesen sei.

*) So Flac., Calov, Buddens, Hollaz, Wolf, Aret., von neueren Ausl. Zezschw., Schott, Keil, Hölem. 581 f. und unter Deutung der *πνεύματα* auf die gefallenen Engel Spitta.

**) Vgl. Cramer 106: Belijkbaar was in de ziel van den Schrijver niet de gedachte van vrede maar van toorn.

die Möglichkeit einer Errettung der *πνεύματα* vorausgesetzt (vgl. Ust. geg. Schweiz.) *).

3 20 **). *ἀπειθήσασίν ποτε*) *ἀπειθεῖν*, in unserem Briefe

*) Ich habe die oben gegebene sachliche Erklärung des *κηρύσσειν* wörtlich aus der vorigen Aufl. wiederaufgenommen, obwohl sie inzwischen von Spitta in der ihm eigenen Art der Beurtheilung abweichender Ansichten „eine der vielen eben so sicher ausgesprochenen, als jedes Grundes entbehrenden Behauptungen von mir" genannt ist. Als Beweis dafür, dass *κηρύσσειν* im N. T. durchaus nicht ohne weiteres die Heilsbotschaft zum Objekt hat, führt er Gal 2 2, Apk 5 2 an. Aber Gal 2 2 redet doch zweifellos von der heilanbietenden Predigt; und Apk 5 2 kommt hier gar nicht in Frage; denn da heisst *κηρύσσειν* einfach: als Herold ausrufen, und der Inhalt des Heroldsrufes wird dann ausdrücklich angeführt. Hier ist also *κηρύσσειν* ebenso wenig absolut gebraucht, wie Prv 1 21 und Hos 5 8; auch hier bildet der folgende Vers gleichsam das Objekt des *κηρύσσειν*. Dagegen bleibe ich nach wie vor bei der bestimmten Behauptung, dass *κηρύσσειν*, wo es wirklich absolut steht (s. die oben angeführten Stellen), die heilanbietende Predigt bedeutet. Spitta fragt: Sind Kühl nicht die Aeusserungen Jesu an den Teufel und die Dämonen bekannt? Machen dieselben den Eindruck der Heilspredigt? Ich frage dagegen: Sind Spitta Stellen bekannt, in denen solche Aeusserungen Jesu als Objekt seines *κηρύσσειν* aufgefasst werden? —

Die Spitta'sche Deutung unseres ganzen Verses versagt aber überhaupt, sobald man sie genauer analysirt. Die von ihm construirte Parallele zwischen dem Segen, den unverschuldetes Leiden nach sich zieht, und dem Elend des Leidens der Ungerechten lässt sich an unserem Verse nicht einmal in allen Punkten consequent durchführen. Unschuld, Leiden, Verherrlichung als segensreiche Folge des Leidens, sind bei Christo drei von einander unterschiedene Dinge; nicht so im Gegenbilde: Verschuldung, Leiden um der Verschuldung willen und das Elend, das dem Leiden folgen soll. Das verschuldete Leiden und die angekundigte Strafe als das mit dem Leiden verbundene Elend sind hier vielmehr identisch. Dieses Beispiel e contrario wäre höchst unglücklich durchgeführt.

Gegen die Beziehung des *ἐκήρυξεν* bei richtiger sachlicher Deutung des Wortes auf die Predigt Christi in Henoch oder Noah an die Zeitgenossen Noahs bemerkt v. S. (der übrigens die Spitta'sche Fassung des Verbums für sprachlich zulässig erklärt) sehr treffend: „Einer solchen Auffassung fehlt jeder Anlass im Zusammenhang. Der Misserfolg Christi konnte nicht gerade zu seiner Nachfolge begeistern". Mit dem emphatisch hervorgehobenen *πορευθεὶς ἐκήρυξεν* müsse unter allen Umständen ein durchschlagender Erfolg berichtet sein (vgl. auch Cramer 107 f.: van de vrucht van Christus' prediking wordt met geen enkel woord gesproken). Dagegen wird im Folgenden ausdrücklich gesagt, dass mit Ausnahme von nur acht Seelen das ganze Fluthgeschlecht dem Verderben verfiel.

**) *ἅπαξ ἐξεδέχετο* Rcpt. ohne Zeugen. Tisch. bemerkt dazu: fluxit ex Erasmi coniectura („suspicor loquendum fuisse: *ἅπαξ ἐξεδέχετο*"), qui inde ab ed. 2 ita edidit. — *ὀλίγαι* (Rcpt. nach CKLP min. Oec. Thph) ist Correktur nach dem folgenden *ψυχαί*. Mit ℵAB vulg. Orig. ist *ὀλίγοι* zu lesen.

Gegensatz zu πιστεύειν (2 7. 8, 3 1, 4 17) bezeichnet den bewussten Unglauben und das absichtliche Widerstreben, ist also durchaus kein „milder Ausdruck für die Versündigung der πνεύματα" (geg. Ust.). Auf Grund von Jud 6, IIPt 2 4, Henoch 15 3. 5-7, 106 13 f., Buch der Jubiläen cp. 5, Justin apol. II 5 kann mit Recht selbst die Behauptung unvorsichtig genannt werden, dass die Bezeichnung ἀπειθ. für die Sünde der Engel (Gen 6 1) zu milde sei. — Die ἀπειθήσαντες sind ohne Zweifel identisch mit den πνεύματα.

Die Behauptung, dass ἀπειθήσασιν den schlimmsten Typus der Hadesgeister an das umfassendere πνεύμ. beschränkend anfüge, lasse ich, dem Einspruch v. S.'s, Spittas und Cramers folgend, hiermit fallen. Aber damit sind die Folgerungen, die ich daraus gezogen habe, noch keineswegs hinfällig (geg. Spitta). Das Urtheil wird nur dahin abgeändert, dass die πνεύματα ἀπειθήσαντα, das Fluthgeschlecht, mit dessen Schicksal sich die jüdische Theologie je und je besonders beschäftigte (vgl. Weber a. a. O. 229. 237. 254. u. bes. 328 f. 375 f.), besonders herausgehoben ist. Besonders bemerkenswerth ist das Urtheil Bereschit rabba 28, dass das Geschlecht der Fluth auch Theil haben werde an der zukünftigen Welt. Danach steht fest, dass nach jüdischer Ansicht das Geschlecht der Fluth aus besonders grossen Sündern bestand (das liegt auch den neutestamentlichen Aussagen Mt 24 37-39, IIPt 3 6 f. zu Grunde), nicht aber, dass es deshalb auch endgiltig verurtheilt sei (geg. Spitta und Kattenbusch). Und man braucht sich nicht zu wundern, dass in diesem Zusammenhange gerade von diesem Geschlecht ausgesagt werden konnte, dass ihm im Hades noch einmal das Heil angeboten worden sei (so Spitta 19 im Anschluss an Zezschw.); denn nach richtiger Deutung des V. 17 musste es dem Verf. gerade darauf ankommen, die grossartigen, segensreichen Folgen des Leidens Christi zur Darstellung zu bringen. „Gelang es Christo nach seinem Todesleiden jenes Geschlecht noch zu bekehren und zu retten, dass der einschneidensten Busspredigt, die je Menschen geworden, widerstand, dann war damit die Siegeskraft (κρεῖττον V. 17; wir würden besser sagen: die Segensfrucht) unschuldigen Leidens am glänzendsten erwiesen" (v. S.).

Durch ποτέ wird das ἀπειθεῖν als vorzeitig im Verhältniss zu ἐκήρυξεν hingestellt; ἀπειθήσασιν bekommt dadurch plusquamperfektischen Charakter (geg. Hofm.). Der Ungehorsam war vorüber, und zwar, wie in ποτέ angedeutet ist, längst vorüber, als das κηρύσσειν stattfand*). Wenn also Spitta im

*) Dadurch wird die oben erwähnte Ansicht von Hofm. u. a., wonach hier von einer Predigt des praeexistenten Christus in Noah an das

Verfolg seiner Deutung zu der Annahme genöthigt wird, „dass das *κήρυγμα* der Versündigung der Engel bald gefolgt sein muss“ (28), so steht ihm das *ποτέ* in der von uns angenommenen Beziehung auf *ἐκήρυξεν* direkt im Wege. Das verleitet ihn zu der geradezu unbegreiflichen Behauptung, *ἀπειθήσασίν ποτε* V. 20 sei gar nicht hinzugefügt, um den Lesern eine nähere Charakteristik der *πνεύματα* zu geben; es sei allerdings eine zu *πνεύμασιν* gehörige Bestimmung, habe aber nur den Zweck, an die Erwähnung der Predigt Christi an die Geister ein anderes bedeutungsvolles, gleichzeitiges Ereigniss anzuknüpfen, dass nämlich Gott zu derselben Zeit, wo den ungehorsamen *πνεύματα* Gericht angekündigt wurde, in zuwartender Geduld mit dem Gericht über das ungehorsame Menschengeschlecht verzog. Er übersetzt: „ungehorsam gewesenen — nachdem sie ungehorsam gewesen waren ehedem“ *). Aber er erklärt: „Die That des Ungehorsams wird als bereits abgeschlossen hingestellt, als Gottes Langmuth noch zuwartete und durch den Bau der Arche die Menschheit zur Busse mahnen liess“ (32). Da also auch nach Spitta die plusquamperf. Fassung des Partic. durch *ποτέ* nahe gelegt sein soll (30), so ist das „ehedem“ seiner Uebersetzung augenscheinlich als Wiedergabe des *ποτέ* gedacht: „die in der Zeit wo (*ὅτε*) Gottes Geduld während des Archenbaues wartete, ehemals (*ποτέ*) gesündigt habende waren“. Dadurch wird *ποτέ*, *ὅτε* in ganz widernatürlicher Weise auseinandergezerrt; und man würde dabei überdies das Part. perf. erwarten. Vor Allem würde, wenn es hier lediglich auf eine Gegenüberstellung des in *ἐκήρυξεν* angedeuteten Strafgerichts einerseits und der zuwartenden Geduld Gottes andererseits abgesehen wäre (Spitta 48), die Absicht des Verf. viel besser erreicht sein, wenn er *ὅτε κτλ.* unmittelbar an *ἐκήρυξεν* angeschlossen hätte; das Particip ist bei dieser Fassung nicht nur

Fluthgeschlecht geredet sein soll, unmöglich gemacht; denn dieses Fluthgeschlecht war noch während der an sie ergehenden Predigt dauernd unbussfertig und ungehorsam. Jene Ansicht liesse sich nur vertheidigen, wenn *ποτέ* hinter *ἐκήρυξεν* stände und nicht hinter *ἀπειθήσασιν*.

*) Eine Umschreibung, die wir uns aneignen können, da wir, obwohl in anderer Weise, *ἀπειθήσασιν* plusquamperfektisch auffassen. Möglich ist auch die Umschreibung mit „weil“. Es würde dann motiviren, weshalb sie einer Heilsbotschaft bedurften (Weiss). Freilich erwartet man eher eine Charakteristik der *πνεύματα*, die hier als besondere Objekte des *κηρύσσειν* herausgehoben werden. Das Fehlen des Artikels darf man bei unserem Verf. nicht dagegen anführen. Ausgeschlossen ist jedenfalls die Auflösung durch „obwohl“ (Wies.; vgl. Johnst.), da „ein adversatives Verhältniss deutlicher hätte ausgedrückt werden müssen“ (Huth., Keil).

überflüssig *), sondernd geradezu störend. Denn der folgende ὅτε-Satz steht bei der Deutung Spittas „ohne jede innere Beziehung neben dem Ungehorsam der πνεύματα“ (v. S.); man würde zum mindesten erwarten, dass bei der von Spitta angenommenen Gegenüberstellung nun auch in dem ὅτε-Satz die Verschuldung der Menschen genannt würde, nachdem in dem (nach Spittas Meinung im Zusammenhang mit dem Vorigen unnöthigen) ἀπειθήσασιν noch eigens die Schuld der πνεύματα betont war. Aber in dem ὅτε-Satz sind nicht einmal die Menschen, geschweige denn ihre Schuld genannt.

Durch ὅτε wird also der Zeitpunkt des ποτέ und damit des ἀπειθεῖν angegeben. ποτέ ist dabei überhaupt nicht betont; es könnte ohne Aenderung des Gedankens fehlen. Cramer giebt die Gleichzeitigkeit des ποτέ und ὅτε zu **), langt aber dafür bei einem Widerspruch gegen die geschichtliche Folge der Thatsachen an, wenn er die πνεύματα ἀπειθ. nun doch auf die gefallenen Engel aus Gen 6 1 deutet; denn darin hat, geschichtlich geurtheilt, Spitta Recht, dass die That des Ungehorsams der Engel bereits vorüber war, als die Botschaft Gottes an Noah kam, der dann zugleich mit dem Bau der Arche seine Busspredigt an die Zeitgenossen anhob.

Aber die Bedeutung des ὅτε-Satzes wird überhaupt von Spitta verkannt, wenn er ihn von ἀπειθήσασίν ποτε innerlich löst und als Gegenstück zur Gerichtsankündigung deutet. Die Notiz, dass nur wenige, nämlich acht Seelen, trotz der Langmuth Gottes wirklich gerettet wurden, soll augenscheinlich eine Illustration nicht der Langmuth Gottes, sondern des andauernden Ungehorsams des Fluthgeschlechtes auch während und trotz der Langmuth Gottes sein. Daraus folgt, dass die ἀπειθήσαντες zugleich die Objekte der Langmuth Gottes waren (geg. Spitta, Cram.). Diese Fassung wird allein der durch ποτέ, ὅτε angedeuteten Gleichzeitigkeit völlig gerecht. – Auch so können wir von zwei contrastirenden Thatsachen reden, aber an die Stelle des ἐκήρυξεν, das Spitta auf

*) Das muss Spitta ohne weiteres zugeben; denn wer τὰ ἐν φυλ. πνεύματα waren, brauchte nach ihm den Lesern nicht erst gesagt zu werden; sie wussten es ebenso gut, wie es den Lesern von IIPetr. bekannt war, wer die ganz allgemein bezeichneten ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες 2 4 seien (46). Da aber der von Spitta angenommene Contrast der beiden V. 19 und V. 20 genannten Thatsachen durch ἀπειθήσασιν lediglich verschleiert wird, so müsste eigentlich auch Spitta annehmen, dass ἀπειθήσασιν eine dem Verf. im Zusammenhange mit V. 19 wichtig erscheinende Charakteristik der πνεύματα anfügt.

**) 87: In de dagen van Noach had dus die daad van ongehoorzaamheid plaats. Dagegen heisst es freilich 89: Het eene gaat het andere vooraf.

die eine Seite stellt, muss das ἀπειθήσασιν treten. Dann muss der Verf. aber, soll der Satz, namentlich mit der an sich überflüssigen Erweiterung durch κατασκευαζομένης κιβωτοῦ im Zusammenhang nicht bedeutungslos sein, beabsichtigt haben, gerade durch diese Worte die Schwere der Verantwortlichkeit und Verschuldung der ἀπειθήσαντες noch besonders zu beleuchten.

ἀπεκδέχεσθαι nach neutestamentl. Sprachgebr. = „geduldig harren", steht hier wie Röm 8 25 (vgl. ἐκδέχεσθαι Hbr 10 13) absolut (vgl. Schott); worauf dieses Warten der Langmuth Gottes gerichtet war, ergiebt sich aus dem Zusammenhang, der die Ergänzung aus ἀπειθήσασιν an die Hand giebt, und aus der Geschichte von selbst; „die Dauer desselben ist nicht auf die Gen 7 4 erwähnten 7 Tage (de W.) zu beschränken, denn dazu passt weder das ἀπεξεδέχετο ἡ — μακροθυμία, noch das folgende κατασκευαζ. κιβ., sondern sie umfasst den [nach der bekannten falschen Auffassung der Stelle] Gen 6 3 erwähnten Zeitraum von 120 Jahren" (Huth.).

Als Resultat unserer Exegese ergiebt sich: 1) Christus ist als πνεῦμα in den Hades hinabgegangen und hat daselbst den Geistern gepredigt. 2) Die Zeit seines Wirkens daselbst liegt zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung. 3) Zweck des κηρύσσειν war die Heilsanbietung an die πνεύματα. — Dabei ist anzuerkennen, dass an unserer Stelle nicht von einer heilsanbietenden Predigt Christi an alle Geister ohne Ausnahme die Rede ist. Aber ebenso wenig kommt das hier genannte Objekt der Verkündigung, das Fluthgeschlecht, als Ausnahme in Betracht (geg. Cramer). Vielmehr lässt sich die Aussage unseres Verses nur verstehen unter der selbstverständlichen Voraussetzung einer Predigt Christi an die πνεύματα im Hades überhaupt. Dieser Satz darf also ohne Weiteres hieraus abgeleitet werden. Wir dürfen die bestimmte Vermuthung aussprechen, dass der Verf. der Aussage diese concretere Färbung gab einmal, weil er so seinen Zweck der Begründung des leitenden Obergedankens in V. 17 besonders gut erreichte (vgl. dazu die im Text gedruckte Anm. zu V. 20), sodann weil er bereits eine Parallelisirung des Fluthgerichts und der Archenrettung mit der messianischen Enderrettung ins Auge gefasst hatte*). Aber auch diese Aussagen treten nach dem Zusammenhange unter

*) Ueber die dieser Anschauung zu Grunde liegende Parallelisirung der beiden Weltenden und über die Vorstellung von den zwei Weltaltern vgl. die vortrefflichen Ausführungen bei Ust. 7. 32 Comment. 161 f.; s. auch Spitta zu IIPt 3 6, 2 4, sowie die Ausf. dieses Comment. zu den letztgenannten Stellen.

den Gesichtspunkt der heilsamen Folgen, die sich an Leiden und Tod Christi anschlossen.

Anm. 1. Unsere Auffassung ist von den alten Kirchenvätern vertreten worden, solange nicht dogmatische Voreingenommenheit den Blick trübte. Zunächst haben sie, mit Ausnahme des Theodot., als Subjekt der Höllenfahrt die Seele Christi verstanden, während der Leib im Grabe blieb. Darin theilte er das Loos aller Menschen. (So Iren. adv. haer. V 31; Tertull. de anima, Cap. 55: Christus Deus, qui et homo mortuus et sepultus — huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus; Athanasius de incarn. I, Cap. 13: *σῶμα Χριστοῦ μέχρι τάφου φθάσαν, ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα.* Hilar. Pictav. enarr. ad. Psalm. 138. Leo d. Gr. epist. 93.) In richtiger Verbindung unserer Stelle mit Cap. 4 6 wird als Thätigkeit Christi im Hades die Verkündigung der Heilsbotschaft hervorgehoben. Diese Gedankenreihe bringt Johann. Damasc. de orthod. fide III, 29 zum befriedigenden Abschluss, wenn er sagt: *κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη, — ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, καὶ τοῖς μὲν πιστεύσασιν γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, — οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου.* (vgl. Oecum. z. IPt 3 19: *κἀκεῖ ἐπιδημήσας ἐκήρυξεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς τοῖς ζῶσιν*).

Anm. 2. Mehrere ältere Dogmatiker der lutherischen Kirche versetzen diese Wirksamkeit Christi im Hades in die Zeit zwischen einer vorläufigen Wiederbelebung und seinem Hervorgehen aus dem Grabe. So Quenstedt: Christus *θεάνθρωπος* totaque adeo persona — post reunitionem animae ac corporis ad istud damnatorum *που* descendit. Er unterscheidet demnach zwischen *ζωοποίησις* und *ἀνάστασις*; ebenso Hollaz, Hutter, Baier, Buddeus; von Neueren namentlich Schott und Beck. — Diesen Gedanken nehmen de W., Wies., Brückn., Huth., Zezschw. insofern auf, als auch sie an ein Wirken Christi nach seiner Wiederbelebung denken; die Predigt fassen auch sie als Heilspredigt. Aber eine heilsanbietende Wirksamkeit Christi im Scheol ist nur denkbar, wenn er in derselben äusseren Erscheinungsform auftrat, in welcher die leiblosen Geister dort existirten. Nur dann waren sie den Menschen auf der Erde Christo gegenüber gleichgestellt, nur dann war eine Entscheidung für oder wider ihn denkbar, nicht aber, wenn er in einer verklärten Leiblichkeit vor ihnen erschien, die ihn auch äusserlich von der Daseinsform der Geister unterschieden hätte. Im Uebrigen vgl. uns. Ausl. des *ἐν ᾧ*.

Anm. 3. Diese Ansicht hat folgerecht zu der recipirt kirchlich-lutherischen Auffassung geführt, dass der descensus ad inferos die erste Stufe im Stande der Erhöhung bilde, die Hadesfahrt ein Triumph über die Geister in der Hölle sei, und die Predigt Christi eine Gerichtsankündigung. Es lag dieser Anschauung aber noch ein dogmatisches Bedenken zu Grunde. Man war nach alt-kirchlicher Lehre der Ansicht,

dass mit dem Tode die definitive Entscheidung über das Loos aller, auch der vorchristlichen Menschen gekommen sei. Dem widersprach es, dass eine Heilspredigt und eine Möglichkeit der Entscheidung für oder wider dieselbe auch den während ihres Erdenlebens ungehorsam gewesenen Geistern dargeboten sein sollte. Schon August. haer. 79 (vgl. epist. 164) spricht sich deshalb gegen eine solche Möglichkeit aus, und vollends die lutherische Dogmatik mit ihrem ausgesprochenen Gegensatz gegen die katholische Lehre vom Fegefeuer und all den Aberglauben, der sich daran knüpfte, sträubte sich gegen diese Annahme. Die kirchliche Ansicht wurde symbolisch fixirt in der F. C. Epit. IX und sol. declar. IX. War damit auch „für die Auslegung von IPt 3 19ff. noch keine bindende Entscheidung getroffen" (Keil 123), so wurde doch von Calov (bibl. illustr.) auch exegetisch diese Auffassung durchzuführen versucht. Unter den neueren Exegeten gehen Zezschw., Schott, Hölem. und namentl. Keil in demselben Fahrwasser. Dogmatische Verwerthung in diesem Sinne hat unsere Stelle bei Thomasius, Christi Pers. u. Werk II 255ff., bei Philippi, kirchliche Glaubenslehre IV, 1 158ff. und Frank, System der christl. Wahrheit II 207 gefunden.

Anm. 4. Luther hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden über unsere Stelle geurtheilt (man vgl. mit einander seine Ungewissheit über die Frage, in den Predigten von 1522 (Erl. Ausg. 51 324ff.; 52 1ff.), die Predigt am Osterabend 1532 (Hauspostille 3 271ff.), Predigt zu Torgau 1533 (20 127ff.), den Comment. in Gen. (Luth. oper. lat. Erl. Ausg. 2 221f.). Viele Nachfolger hat namentlich die Ansicht gefunden, die er in der Auslegung der Epistel Petri vom Jahre 1523 niedergelegt hat: Christus sei nach seiner Auferstehung in der Predigt der Apostel hingegangen zu den Ungläubigen der apostolischen Zeit, welche sich noch im Gefängnisse des Unglaubens befanden, und als deren Vorbilder lediglich die Ungläubigen aus der Zeit Noahs genannt seien. Darin sind ihm die Socinianer, Vorstius, Amelius, Grotius, Schlichting, Hensler u. A. gefolgt. Gegen Ende seines Lebens hat Luther dagegen unsere Stelle entschieden dauernd in dem Sinne beurtheilt, in welchem er sich in seinem 1537 geschriebenen, 1544 veröffentlichten Comm. in Gen. (Ausl. von Gen. 7) darüber geäussert hat. So sagt er 1545 zu Hos 6 2 (vgl. Exeg. op. lat. Tom 24 330): Petrus clare dicit, non solum apparuisse Christum defunctis patribus, ... sed etiam aliquibus, qui tempore Noae non crediderunt ac qui exspectaverunt patientiam dei*), hoc est qui speraverunt deum non sic duriter grassaturum in universam carnem, praedicasse, ut agnoscerent, sibi per Christi sacrificium peccata condonata esse. Vgl. zu dies.

*) Dazu ist zu vergl. der Wortlaut der vulg.: qui increduli fuerant, quando exspectabant dei patientiam.

Anm. „Luthers Theologie“ (429ff.) von Jul. Köstlin, der mich liebenswürdiger Weise noch auf eine besonders bedeutsame, in seiner „Theologie Luthers“ übersehene Stelle Corp. Reformator. tom. V. 58 aufmerksam gemacht hat. Da heisst es in einem Antwortschreiben des Melanchthon an Ant. Musa, Pred. in Rochlitz, der ihn unter anderm über IPt 3 18ff. befragt hatte: de quaestione tua aliquoties cum Luthero disserui: et illi et mihi videtur simplicissime, ut sonat, articulus intelligendus esse: Christum fuisse apud inferos, excitasse multos mortuos, et erudiisse fortassis praestantes omnium gentium viros, ut Scipionem, Fabium, et similes. Tale quiddam intelligit Petrus, qui clare ait Cristum apud inferos concionatum esse.

Anm. 5. Auf die Autorität des Calvin hin hat sich die eigenthümlich reformirte Anschauung gebildet, wie sie im Genfer und Heidelberger Katechismus confessionelle Giltigkeit erhielt. Nach dem Vorgang etwa von Picus von Mirandula (Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, sed solum quoad effectum), aber nicht des Zwingli (s. dazu bei Ust. 9 die Worte Zwinglis: „Sich, hie will Petrus, dass Christus nach seinem Tod den Gefangenen die Fröud der Erlösung gepredigt hab“), sagt Calv. über unsere Stelle: Ego non dubito, quin generaliter dicat Petrus gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos. Zum abschliessenden Ausdruck in der Form, wie sie später symbolische Geltung behielt, brachte er seine Anschauung über den descensus ad inferos in seiner Inst. II. 2. cp. 16 8-12. Er versteht darunter bildlich die Höllenqualen, die Christus im Tode nicht bloss am Körper, sondern auch an seiner Seele erlitten habe; (er nennt es das invisibile illud et incomprehensibile iudicium quod coram deo sustinuit: ut sciamus non modo corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum: sed aliud maius et excellentius pretium fuisse, quod divos in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit). Nach dieser Anschauung, welche die specifisch-reformirte wurde, bezeichnet die Hadesfahrt den tiefsten Punkt der Erniedrigung Christi.

Anm. 6. Eine Reihe von Ausl. entfernt die Idee der Höllenfahrt aus unserer Stelle, indem sie die in A. 4 erwähnte spiritualistische Deutung, mit etwas genauerem Anschluss an die Worte unserer Stelle, so wendet, dass der Geist des präexistenten Christus in Noah oder Henoch den Ungläubigen jener Zeit gepredigt habe, so dass also eigentlich Noah (resp. Henoch) selbst der κηρύξας gewesen wäre. Diese Auffassung ist schon von Augustin vorgetragen (in ep. ad Euod. und ep. 164: spiritus in carcere inclusi (IPt 3 19) sunt increduli, qui vixerunt temporibus Noe, quorum spiritus, i. e. . . animae erant in carne et ignorantiae tenebris velut in carcere conclusae; Christus iis non in carne, quia nondum erat incarnatus, sed in spiritu i. e. secundum

divinitatem praedicavit). Im Mittelalter wird die Ansicht hauptsächlich durch Thom. v. Aquin. vertreten; dann findet sie ihre weitere Entwickelung und Begründung bei Th. Beza, Pisc., Gerh. (comment. super I et IIPt ep. 466 und 488 f.: Christus in spiritu h. e. divinitate sua sive secundum naturam divinam profectus praedicavit, per Noachum scilicet, praeconem iustitiae, hominibus antediluvianis, quorum animae sunt in inferni carcere, eorum scilicet, qui praedicationi huic fidem habere noluerunt). Neuerdings finden sich Anhänger dieser Ansicht in Schweiz. (der aber die Predigt des präexistenten Christus nicht durch Noah, sondern auch an Noah ergangen denkt), Hofm. (s. auch Schriftbew. II, 1 473 ff.), Wichelhaus, Besser (Bibelstud. VI 253), Füller (Grau's Bibelwerk II 648), Johnst. „Eine Hadespredigt mit liebender Rettungsabsicht und Heilspredigt" hält Schweiz. (geg. Hofm.) im Zusammenhang unseres Textes für passend oder doch erträglich, jedoch sei das sonst nirgends bezeugte Unicum einer Hadeserrettung unzulässig. — Die Ansicht Spittas und Cramers (Strafankündigung des präexistenten Christus in Henoch an die gefallenen Engel aus Gen 6 1) ist oben ausführlich besprochen, ebenso die Interpolationshypothese, welche Cramer an diese Deutung anknüpft.

Die ausführliche dogmengeschichtl. Entwickelung s. bei Güder.

εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν κτλ.) Die Angelegentlichkeit, mit welcher er die wenigen Geretteten noch zahlenmässig bestimmt, lässt deutlich erkennen, dass ihm dabei der Gegensatz der vielen Ungläubigen, welche damals umkamen, vorschwebt. All diesen Ungläubigen, einer ganzen Generation ist Christus zur Errettung im Hades erschienen. So grosser Segen ist im Gefolge seines Todes gewesen. „Die Ueberlegenheit der messianischen Errettung über jene erste Archenrettung — die sich mit dem ‚ersten Ende' (Henoch 93_4) verband —, wird dadurch ins Licht gestellt, dass Christus den Erwerb seines Erlösungswerkes auch den Todten zugewandt hat, die einst vor dem ersten Weltgericht die angebotene Archenerrettung verschmäht haben" (Ust.). So lässt sich das *ὀλίγοι* im Zusammenhange nach rückwärts begreifen. Dagegen, wenn die Predigt, von der in V. 19 die Rede war, die Predigt des präexistenten Christusgeistes an Noah und (oder: durch Noah an) seine Zeitgenossen wäre, dann würde hier der Erfolg derselben vom Verf. absichtlich durch Angabe der geringen Zahl herabgedrückt sein. Ein verständlicher Zusammenhang mit V. 16—18 würde dann nicht construirt werden können. Denn „der Misserfolg Christi könnte nicht gerade zu seiner Nachfolge begeistern" (v. S.). Andererseits, wenn Spitta hier wie in V. 22 die Bitterkeit des Gerichts über die Engel dadurch noch greller beleuchtet

sein lässt, dass sich jedesmal eine Aussage über eine Errettung von dem Gericht damit verbindet, so übersieht auch er, dass dann der Verf. hier das Gewicht dieser Gegenüberstellung in unbegreiflicher Weise durch die Hervorhebung der geringen Zahl von Geretteten abgeschwächt, ja nahezu aufgehoben haben würde. Aus ebendemselben Grunde kann der Verf. bei der Zahlenangabe nicht das Interesse gehabt haben, hervorzuheben, dass das Gegenbild des Fluthwassers, die Taufe, gegenwärtig ebenfalls nur wenige rette (so d. vor. Aufl.; vgl. Spitta 52). Dieser Zug hätte im Folgenden irgendwie angedeutet werden müssen. Der Verf. unterlässt es aus dem guten Grunde, weil er das gerade entgegengesetzte Interesse hat, die Ueberlegenheit und Sicherheit der gegenwärtigen Errettung unter dem Gesichtspunkte der heilsamen Folge des Todes Christi zu schildern.

Aber wenn so auch im Zusammenhange nach rückwärts dieser negative Gedanke vorwiegt (nur wenige waren es, die dazumal gerettet wurden), welcher zweifellos an erster Stelle aus unserer Aussage herausgelesen werden muss, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass der Verf. ganz der Art entsprechend, wie er hier fast meditirend einen Gedanken locker dem anderen anreiht, dieselbe Aussage ihrem positiven Inhalt nach als Uebergang zu seiner folgenden Aussage verwerthen, m. a. W., dass er die Archenerrettung zum positiven Gegenbild der messianischen Enderrettung machen kann. Die Zahlenangabe tritt nun in den Hintergrund und der Fortgang der Rede knüpft lediglich an das *διεσώθησαν δι' ὕδατος* an. Und wenn er nun im Folgenden die äussere Vermittelung der messianischen Errettung in eigenthümlicher Art mit der Thatsache der christlichen Taufe in Verbindung setzt, so ist er darauf augenscheinlich geführt worden durch den eigenthümlichen Charakter der Archenerrettung, welche er im Anschluss an eine jüdische Tradition als ein *διασώζεσθαι δι' ὕδατος* beschreibt*).

*) Das widerspricht durchaus nicht unserer früher ausgesprochenen Behauptung, dass der Verf. der Aussage des V. 19 ihre konkrete Färbung bereits gegeben habe mit bestimmter Rücksicht auf die von ihm beabsichtigte Parallelisirung des ersten Weltendes, mit welchem der *ἀρχαῖος κόσμος* abschloss (IIPtr 25), und der damit verbundenen Archenerrettung mit dem zweiten Weltende und der damit verbundenen messianischen Errettung. Es ist sehr begreiflich, dass, nachdem nun einmal die ins Auge gefasste Sachparallele ihn zu besonderer Hervorhebung des Fluthgeschlechts veranlasst hatte, in der Einzeldurchführung das über das Fluthgeschlecht und die Archenerrettung

διεσώθησαν δι' ὕδατος) διασώζειν wird sowohl bei den LXX als im N. T. (vgl. Mt 14 36, Lc 7 3, Act 27 43, 28 1. 4; IClem 9 4) als verstärktes σώζειν gebraucht. Das Verbum erlaubt es an sich also durchaus, δι' ὕδατος instrumental zu nehmen. Diese Fassung würde nothwendig sein, wenn man gezwungen wäre, das ὅ des V. 21 ausschliesslich auf ὕδατος zu beziehen; denn dann würde dort das Wasser der Taufe als Mittel der Errettung genannt, und im Gegenbild müsste das Wasser der Fluth ebenso beurtheilt werden. Allerdings wäre dabei eine prägnante Ausdrucksweise bei εἰς ἥν anzunehmen: „in welche (in die Arche) sc. hineingeborgen (γενόμενοι) wenige vermittelst des Wassers, das nach Gen 7 17 die jene acht Seelen bergende Arche trug und so vor dem Untergang bewahrte, gerettet wurden" (so d. vor. Aufl.; vgl. Weiss, Pott, Schott, Huth.). Aber jene Beziehung des ὅ ist unmöglich, weil im Folgenden das βάπτισμα als Apposition zu ὅ auftritt, welches nicht das Taufwasser, sondern den Vorgang der Taufe bezeichnet. Mit ὅ muss demnach der durch δι' ὕδατος ausgedrückte Gedanke, also etwa ein ἔρχεσθαι δι' ὕδατος wiederaufgenommen sein. Dann ist aber δι' ὕδατος jedenfalls lokal zu deuten, was zudem neben dem Compos. διεσώθησαν das natürlichste ist: „durch das Wasser hin sind sie gerettet worden" (so Beng., Steig., de W., Br., Keil; vgl. Wies., Fronm., die beide Bedeutungen mit einander verbinden). Auch bei dieser Deutung wird zumeist εἰς ἥν prägnant gefasst: „die in die Arche Hineingeretteten wurden nun von der Arche durch das Wasser hin getragen und so definitiv gerettet". Es lässt sich nicht leugnen, dass da zwei verschiedene Thatsachen, die, wenn der Verf. sie hätte aussprechen wollen, bestimmt zwei von einander getrennte Sätze erfordert hätten, durch einander gemengt werden; es lässt sich ferner nicht leugnen, dass das eigentlich Rettende hierbei immer die Arche bleiben und δι' ὕδατος ein gleichgiltiger Zusatz sein würde, der jedenfalls nicht geeignet wäre in typische Parallele mit dem Vorgang bei der Taufe*) gesetzt zu werden. Und doch muss nach dem Folgenden das δι' ὕδατος (ἔρχεσθαι) als Voraussetzung und Mittel der Errettung angesehen werden. Endlich wenn neben dem sicher rein lokalen

---

Gesagte für den Gesichtspunkt massgebend wurde, unter dem nunmehr die messianische Errettung darzustellen war.

*) Vgl. Cramer: Het gaan (in de ark) door het water was voor onzen schrijver eene type van het gedompeld worden in het water des doops.

εἰς ἥν mit demselben Verbum διεσώθησαν ein δι' ὕδατος in lokaler Bedeutung verbunden wird, so liegt es nahe, διά und εἰς in logische Beziehung zu einander zu setzen: „sie sind durch Wasser hindurch in die Arche hineingerettet worden". So wird es doch wohl bei der früher von Hofm., neuerdings von Spitta und v. S. vertretenen Anschauung sein Bewenden haben müssen, dass Noah und seine sieben Begleiter, als die Fluth begann, durch das Wasser hindurch in die zu ihrer Aufnahme bereitstehende Arche sich retteten. Das entspricht freilich sicher nicht dem Sinn der alttestamentlichen Erzählung der Fluthgeschichte; aber ebenso sicher konnte die Darstellung derselben namentlich in den LXX Gen 7 7. 11. 13 sehr leicht auf diese Vorstellung führen, und Spitta (51) hat gezeigt, dass diese Fortbildung der Geschichte bei Gen 7 7 sich in der jüdischen Theologie in der That nachweisen lasse. Dass auf diesem Wege eine vorzügliche Anknüpfung des V. 21 an V. 20 sich ergiebt, unterliegt keinem Zweifel*).

3 21**). ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα) ὅ bezieht sich, wie wir bei V. 20 ausgeführt haben, nicht auf ὕδατος allein, sondern nimmt δι' ὕδατος wieder auf (Spitta, v. S., Cramer)***): der Akt des Hindurchgehens durch Wasser hat sein ἀντίτυπον, seine Kopie, sein Gegenbild in einem Vorgang, den die Christen insgesammt in der Taufe an sich erleben. — ἀντίτυπον ist adjektivisch zu fassen, und als Apposition zu ὅ; wir würden es am besten adverbiell: „gegenbildlich" wiedergeben. Der Satz ist mit σώζει vollständig abgeschlossen, und βάπτισμα wird nun als zweite Apposition angefügt, um daran den weiteren Gedanken anzuschliessen: „nämlich als Taufe, nämlich in dem Vorgang bei der christ-

*) Hofm. hat seine frühere Ansicht später dahin abgeändert, dass durch den Beginn der Regengüsse veranlasst, Noah und die Seinen, als sie sahen, dass das Wasser die Erde zu überfluthen begann, sich in die Arche retteten und in ihr Bergung suchten. Wenn Hofm. sich so doch einmal von dem Inhalt der alttestamentlichen Erzählung entfernt, warum ist es ihm denn anstössig, das Wasser des eintretenden Fluthgerichtes zwischen Noah und der Arche zu denken? Seine spätere Deutung lenkt, consequent durchgeführt, zu seiner früheren zurück.

**) ᾧ statt ὅ, von Erasm. conjicirt, hat gar keine handschriftliche Autorität für sich (vgl. auch WH. append. p. 102). — Wie 2 23, 3 18 ist auch hier ὑμᾶς (ℵABP) zu lesen statt des allgemeineren ἡμᾶς (CKL cop. Thph. Oec.).

***) Diese Beziehung ist grammatisch und sachlich korrekter als die Beziehung auf den ganzen vorhergehenden Satz, welche von einigen älteren Auslegern vorgezogen wird; Gerh.: isti conservationi (er liest mit Erasm. ᾧ) tanquam typo spiritualis conservationis baptismus velut ἀντίτυπον respondet (vgl. Beza, Horn., Hotting., Hensler u. A.).

lichen Taufe"*). *βάπτισμα* ist die Taufhandlung, der Taufhergang selbst, was durch die sich anschliessenden Umschreibungen noch klarer wird, nicht das Wasser der Taufe; dadurch bestimmt sich die Bedeutung von *ὅ* und *ἀντίτυπον*. — *σώζει* entspricht dem *διεσώθησαν*, muss also in demselben umfassenden Sinne genommen werden, wozu allein auch der Gebrauch des Begriffes *σωτηρία* 1 5.9 und *σώζεται* 4 18 passt. Es bezieht sich demnach nicht bloss auf die Rettung von dem Sündenelend (so nach vielen Ausl. noch Keil), sondern auf die endgiltige, messianische Errettung (vgl. Weiss, Ust.).

Die nun folgenden Bestimmungen haben im Zusammenhange mit der Hauptaussage des Satzes (*σώζει βάπτισμα*) vornehmlich den Zweck, zu zeigen, in welcher Eigenschaft denn die Taufe endgiltige Rettung beschaffe (vgl. Ust.). Wir dürfen also keine umfassende Beschreibung der Taufe nach ihrem eigenthümlichen Wesen erwarten.

οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου κτλ.) Offenbar steht *ἀπόθεσις* mit *ἐπερώτημα* in Parallele. Letzteres bezeichnet, man mag es sonst fassen wie man wolle, eine Handlung einer Person; so auch *ἀπόθεσις*; und *σαρκός* ist nicht gen. subject., zu *ἀπόθεσις* gehörig (Beng., Huth.), sondern von *ῥύπου* abhängig. Die Voranstellung das *σαρκός* erklärt sich hinlänglich durch den Gegensatz des rein Aeusserlichen und der auf das Innere bezogenen Handlung. — *ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*) Diese positive Charakteristik der Taufe will zeigen, als was die Taufe definitiv errette. Wenn also von der Taufe als dem Mittel der Errettung, das jener Archenrettung entspricht, die Rede ist, dann kann sie nicht als eine Handlung beschrieben werden, deren Erfüllung lediglich in den Willen des Täuflings gelegt ist; es muss eine Handlung

*) Hofm. übersetzt: nämlich eine Taufe, und bemerkt, dass dieselbe als christliche Taufe erst durch die folgenden Zusätze gekennzeichnet werden solle. Dagegen lässt sich mit Recht einwenden, dass christliche Leser sofort bei *βάπτισμα*, namentlich nach der Aussage des Satzes *ὑμᾶς νῦν σώζει*, an die christl. Taufe denken mussten und dass, wenn sie nicht schon bei *βάπτισμα* daran dachten, ihnen die Zusätze schwerlich zur Orientirung gereicht haben würden. — Wie man zu dieser Aussage Röm 6 4-7 als Parallele anziehen kann, ist mir unbegreiflich. Unsere Stelle zeigt von den Grundgedanken jener paulinischen Stelle auch nicht die leiseste Spur.

Cramer regt sich unnöthigerweise über das schlechte Griechisch in unserm Verse auf. Ich habe im Gegentheil das Gefühl und habe mir die Richtigkeit dieses Gefühls bestätigen lassen, dass die hier angewandte Wortstellung, die Cramer namentlich anstössig ist, besondere Feinheiten aufweist und jedem guten griechischen Schriftsteller Ehre machen würde.

sein, durch welche der Mensch etwas von Gott aus Gnaden empfängt. Nur der Gegensatz gegen das ἀπόθεσις hat es bewirkt, dass die Taufe formell als ein Thun des Menschen beschrieben wird. Um so mehr müssen wir fordern, dass diesem Thun ein entsprechendes Empfangen von Gott her folgt. M. a. W.: das Gut, welches dem Täufling in der Taufe zu Theil wird, muss selbst klar ausgedrückt sein. Nach alledem ist schon, rein sachlich betrachtet, die Uebersetzung: „Angelobung", oder „Gelöbniss" unhaltbar, mag man dabei, wie de W., συνειδήσεως ἀγαθῆς als gen. obj., oder, wie Brückn., als gen. subj. fassen. Gegen die erste Wendung des Gedankens hat überdies schon Weiss (vgl. Huth., Ust.) mit Recht bemerkt, dass als das zu Gelobende besser die ἀναστροφὴ ἀγαθή genannt worden wäre. Denn nur ein Thun kann ich angeloben, das mir später vielleicht ein gutes Gewissen verschaffen kann*).

---

*) Die Wortbedeutung leitete man dabei ab von einem späteren juristischen Sprachgebrauch, indem man es = σύμφωνον, stipulatio mutua, „Contract" (Luther: „Bund") nahm und dabei auf den bei der Taufe stattfindenden Act der Abrenuntiation hinwies. Auf Grund dessen meint de Wette, „ἐπερωτᾶσθαι habe durch Metonymie, weil der Gelobende gefragt wurde, die Bedeutung promittere, spondere und ἐπερώτημα die von sponsio erhalten". Beides ist unrichtig, jenes, weil auch in der juristischen Sprache ἐπερώτημα nicht einen gegenseitigen Vertrag bezeichnet, dieses, weil ἐπερώτημα von ἐπερωτᾶν, nicht von ἐπερωτᾶσθαι abzuleiten ist. Huther allein wahrt die wirkliche Bedeutung des ἐπερώτημα im juristischen Sprachgebrauch, wenn er es auf die Frage bezieht, durch welche die Vertragsschliessung begonnen wurde, während das Gelöbniss selbst vom Gefragten abgelegt wurde. Es wäre hier also die Frage, die ein gutes Gewissen an Gott richtet, ob derselbe einen Bund mit ihm eingehen wolle, falls der Täufling seinerseits die vorher stipulirten Bedingungen erfüllen würde. Dabei bleibt uns Huther zu sagen schuldig, worin denn der Bund mit Gott bestehe, warum die Taufe als dieser Bund rette, worin die Stipulationen bestanden haben; kurz, nach allen Seiten hin bleibt der Gedanke unvollständig. Ferner muss er, da er συνειδήσεως ἀγαθῆς als gen. subj. nimmt, den Täufling mit dieser συνείδησις bereits an die Taufe herangehen lassen; weil nun die συνείδησις ἀγαθή im Sinne von V. 16 nicht Voraussetzung der Taufe sein kann, so schwächt er den Begriff unerlaubt ab: „er solle nur darauf hinweisen, dass der Täufling bei der Uebernahme der Taufe den aufrichtigen Willen hat, die Bedingungen treulich zu erfüllen, unter denen ihm die göttliche Zusage gemacht ist". Das involvirt eine völlige Verkennung des Begriffes συνείδησις, welches nicht eine Stimmung vor einer Handlung, sondern die Stimme des Innern über die Qualität vergangener Handlungen bedeutet. Dazu kommt, dass sich ἐπερώτημα in dieser juristischen Bedeutung erst in Schriftwerken späterer Zeit findet, und dass ferner der Act der Abrenuntiation, auf den dabei immer reflectirt werden muss, weil man sonst den Anlass zu diesem Bilde völlig vermissen würde, zwar in

ἐπερώτημα ist im N. T. ἅπ. λεγ. (im A. T. bei den LXX Dan. 4 14 Uebersetzung von שאלתא), im klassischen Griechisch bedeutet es „Frage, Anfrage". Daran anschliessend übersetzt Wiesing., der den gen. objectivisch fasst: „die an Gott gerichtete Frage oder Erfragung eines guten Gewissens", als ob der Täufling sich erst darüber Klarheit verschaffen müsste! Andere (Gerh., Besser, Steig.) nehmen συνειδ. als gen. subj.: „die an Gott gerichtete Frage eines guten Gewissens". Dabei bleibt der Gedanke wiederum unvollständig, und willkürliche Ergänzungen waren die Folge davon.

Darum haben die weitaus meisten Exegeten ἐπερώτημα in Verbindung gebracht mit der durch Mt 16 1, Ps 137 3 LXX verbürgten Bedeutung des Verbums ἐπερωτᾶν = bitten, fordern; daraus ergab sich die Uebersetzung: „die (in befragender Weise) ausgesprochene Bitte". Nahm man dann συν. ἀγ. als Gen. subj.*), so fehlte wieder die Bestimmung des Inhaltes

---

späterer Zeit mit der Taufe verbunden war, unmöglich aber in die apostolische Zeit zurückversetzt werden kann.

*) So Bengel: salvat nos rogatio bonae conscientae i. e. rogatio, qua nos deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis; ihm folgend Schmid, bibl. Theol. 199 und namentlich neuerdings Ust. in seiner Abhandlung (anders im Komm.) und Spitta. Letzterer stellt als Norm für die Erklärung unseres Ausdrucks den methodischen Leitsatz auf, dass der Sinn desselben „nach dem, was in V. 20 über das Verhalten Noahs angedeutet sei, näher bestimmt werden müsse". Er schränkt das freilich sofort auf die positive Näherbestimmung des βάπτισμα ein; sie müsse einen Zug bieten, der in der typischen Handlung des Noah präformirt sei. Schon das Zugeständniss, dass jene Fragestellung bei der negativen Näherbestimmung des βάπτισμα nicht angewendet zu werden brauche, muss uns gegen die Anwendung derselben bei dem positiven Ausdruck, der in den einzelnen Momenten der negativen Charakteristik genau entspricht, bedenklich machen. Aber auch die Durchführung bei der positiven Bestimmung klingt sehr gezwungen: die sittliche Rechtschaffenheit des Noah sei die Vorbedingung seiner Rettung in die Arche gewesen; die mit dieser sittlichen Rechtbeschaffenheit verbundene ἀγαθὴ συνείδησις habe den Noah dazu veranlasst, im frommen Vertrauen auf Gott in der Arche Rettung zu suchen. Das sei unserem Verf. ein Vorbild der Taufthat, die sich dem entsprechend als zuversichtliches Begehren eines guten Gewissens (gen. subj.) an Gott darstelle, nämlich als eine Bitte um Errettung vor dem Gericht. Hätte der Verf. eine solche Parallelisirung beabsichtigt, dann würde er an einer der beiden Stellen den Ausdruck anders gewählt haben. Denn in V. 20 ist nicht von einer auf Gottvertrauen und gutes Gewissen gegründeten That Noah's, sondern von einem Erfahrniss desselben die Rede, und auch sachlich findet sich von einem dem ἐπερώτημα entsprechenden Moment in V. 20 nicht die geringste Andeutung; und das wäre doch vor Allem zu fordern. Der absolute Gebrauch des in dieser Bedeutung sicher ergänzungsbedürftigen ἐπερώτ. bleibt immer auffällig, wenn auch die von Spitta vorgeschlagene Ergänzung an sich aus dem

der Bitte. Dazu erhebt sich diesen Auslegern wie überhaupt allen, welche den gen. so fassen, gegenüber das Bedenken, dass der Täufling bereits vor der Taufe eine ἀγ. συνειδ. besessen habe, während diese doch, wenn man den Begriff nicht mit Huth. verflacht, erst Folge der Taufe sein kann. Eine zutreffende Parallele findet v. S. mit Recht in Hbr 9 14 (10 22?), welche in der That gegen jede Fassung des ἀγαθ. συνειδ. als gen. subj. Protest einlegt.

Der Parallelismus mit dem negativen Satzgliede, wo das Subject von ἀπόθεσις nicht ausdrücklich angegeben war, und wo ῥύπου σαρκός gen. obj. war, legt für diese Worte die gleiche Fassung jedenfalls nahe. So erklärten sich Lutz, Lechl., Weiss, Weizs. (Reuters Repert. 1858 3), Hofm., Schott, Keil, Kähler (das Gewissen I 331f. 337), v. S. für die Uebersetzung: „die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen". Nun verstehen aber sämmtliche oben genannten Ausleger unter der ἀγαθῇ συνειδήσις das durch Sündenvergebung gereinigte, gut gewordene Gewissen; zu dieser Identificirung des guten Gewissens mit dem durch Christus mit Gott versöhnten, von der Schuld befreiten Gewissen giebt der neutestamentliche Sprachgebrauch ganz und gar kein Recht*). Für die Bestimmung des Begriffes ist hier, selbst wenn man die Beziehung unseres Verses auf V. 16 leugnen wollte (s. dageg. Hofm.), doch das ἀγαθὴν συνείδησιν aus V. 16 massgebend. Dort ist aber andrerseits auch nicht bloss „das Bewusstsein lauterer Gesinnung" gemeint, sondern das nachfolgende Bewusstsein lauterer Handlungen. Das muss auch hier gemeint sein, um so mehr, als es sich hier um die definitive messianische Enderrettung handelt. Solche Rettung kann die Taufe als Bitte um ein gutes Gewissen nur dann garantirend vermitteln, wenn diese Bitte nicht bloss auf die Möglichkeit des Eintritts in den Gnadenstand, sondern auf die Bewahrung und Bewährung im Gnadenstande abzielt, wobei die Vergebung der Sünden und Reinigung

Zusammenhang leicht entnommen werden kann. Das Hauptargument gegen Spittas Ansicht bildet jedoch die Grundanschauung unseres Briefes, dass ἀγαθὴ συνείδησις als Folge sittlicher Rechtschaffenheit (so definirt es ja auch Spitta im Anschluss an V. 16) den Hauptgegenstand seiner Ermahnungen bildet, die überall in der Forderung des ἀγαθοποιεῖν, dem genauen Correlatbegriff zu ἀγ. συνειδ., ausmünden. Wie sollte der Verf. das zur Voraussetzung der Tauftat machen können, was nach allen sonstigen Ausführungen der getaufte Christ sich erst durch eifriges Bemühen seinerseits erwerben muss!

*) Vgl. Huth., Ust., Kähler, Gewissen I 333, v. S., Spitta.

von Schuld als selbstverständliche Voraussetzung angesehen werden. Mit dieser Erklärung werden die berechtigten Gründe, welche Huth. gegen Weiss, Hofm., Schott u. s. w. ins Feld führt, hinfällig.

Die Taufe wird hiernach also beschrieben als an Gott gerichtete Bitte um Kraft und Stärkung zum *ἀγαθοποιεῖν*, auf Grund dessen wir ein gutes Gewissen haben können. Auf diese Weise wird uns in der Taufe die definitive Rettung zu Theil.

δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) Die Worte sind unmittelbar mit dem Hauptverbum *σώζει* zu verbinden. Von einer Zuführung zu Gott (dem positiven Correlat zu dem negativen *σώζει*) durch den erhöhten Christus war schon in V. 18 die Rede. Zu der dortigen Aussage kehrt also der Verf. inhaltlich mit dieser formell durch die zwischeneingeschobenen Verse bestimmten Aussage zurück. Man braucht deshalb V. 19—21 nicht sofort eine Digression zu nennen, noch weniger darf jene Thatsache zum Ausgangspunkt oder auch nur zum Stützpunkt einer Interpolationshypothese mit Bezug auf V. 19—21 gemacht werden. Letzteres wäre nur angängig, wenn für *δι' ἀναστ. κτλ.* sich im unmittelbar Vorhergehenden kein passender Anschluss finden liesse (s. sp.). Vielmehr nachdem der Verf. selbstverständlich die heilsamen Wirkungen des Todes Christi auf uns, die lebende Generation der Christen, in den Vordergrund gestellt hatte, und damit auf die Wirksamkeit des auferweckten Christus nothwendig geführt worden war, ist er mit seinen Gedanken wieder zur Hauptaussage von dem Tode Christi zurückgekehrt, und hat noch nachgeholt, was nach seiner Anschauung von segensreichem Wirken Christi nach seinem Tode und auf Grund desselben, aber vor seiner Auferstehung zu sagen war, um nun sachlich die Aussage von V. 18 wiederaufzunehmen. Dass das eine unlogische Gedankenfolge sei, darf man schwerlich behaupten.

Mit Rücksicht auf die Gesammtaussage des V. 21 sind nun aber die Worte *δι' ἀναστ. κτλ.* nicht nur nicht überflüssig, sondern geradezu unentbehrlich (geg. Cramer), weil ja die Taufe als Bitte nur definitiv retten kann, wenn die Erhörung der Bitte durch irgend etwas gewährleistet ist. So bieten die Worte zugleich eine Bestätigung unserer Auslegung. Denn es ergiebt sich, wenn die Taufe einmal rettet, weil sie *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτημα* ist, sodann, weil die Rettung durch die *ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ* bewirkt wird, unabweislich die Nothwendigkeit, *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* als ergänzende Parallele zu *ἐπερώτημα* zu fassen, so nämlich, dass durch das erste die Möglichkeit gegeben ist,

dass die Taufe in wirksamer Weise das zweite sei und dadurch die definitive Errettung herbeiführen kann. Denn so gewiss *δι' ἀναστάσεως κτλ.* grammatisch nur von *σώζει* abhängt (vgl. auch Spitta 57), und nicht von *ἐπερώτημα* (Grot., Pott, Heusl., Zezschw., Ust.; vgl. Hofm., Schott), so gewiss ist bei der sachlichen Erklärung in Betracht zu ziehen, dass zu *σώζει* untrennbar der Inhalt der ganzen Aussage, *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτημα* eingeschlossen, gehört (geg. Cram. u. a.). Die Aussage lautet nicht: „ihr werdet als Christen durch die Auferstehung Jesu Christi errettet, weil euch der Auferstandene im Endgericht zu erretten vermag" (so Weiss), sondern: „die Taufe als eine an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen rettet euch durch die Auferstehung Jesu Christi; — durch den auferstandenen Christus wird die rettende Wirkung der Taufe in jenem Sinne gewährleistet". Das kann aber nach der eingefügten appositionellen Erklärung nur bedeuten: die Auferstehung Jesu Christi liefert die Bürgschaft für die Erfüllung der in der Taufe an Gott gerichteten Bitte. Nur mit der in unsern Worten gegebenen Ergänzung hat die ganze Aussage des V. 21 überhaupt einen Sinn. Denn als Bitte um ein gutes Gewissen kann die Taufe definitiv errettende Wirkung doch nur ausüben, wenn die Bitte ihrer Erhörung gewiss ist. Zwischen *συνειδήσ. ἀγαθῆς ἐπερώτημα* und *δι' ἀναστάσεως Ἰησ. Χρ.* muss demnach die engste causale Wechselbeziehung bestehen. Diese ergiebt sich, allerdings nur bei der von uns gegebenen Deutung der Phrase *συνείδησις ἀγαθή*, unmittelbar durch einen Vergleich dessen, was sonst in unserm Briefe als Folge der Auferstehung Jesu Christi erscheint. Durch die Auferstehung Jesu Christi sind die Christen (1 3) wiedergeboren zu einer lebendigen, wirkungskräftigen (vgl. V. 13) Hoffnung, einer Hoffnung, die das stets wirksame Motiv des neuen religiös-sittlichen Lebens ist (s. d. Ausl.), m. a. W.: in der Auferstehung Jesu Christi haben wir die Garantie, dass wir auf Grund eines guten, christl.-sittl. Lebenswandels, der uns durch sie ermöglicht wird, stets eine *συνείδησις ἀγαθή* haben können. Dadurch wird sie für uns eine Bürgschaft des Heilsgutes der Zukunft, welches nach 1 4 den Inhalt der christlichen Hoffnung ausmacht (vgl. hierzu namentl. unsere Schlussbemerkung zu 1 21 über den inneren Zusammenhang von 1 21 mit der Ermahnung zu sittlichem Lebenswandel 1 17)*).

*) Da also diese Beziehung der beiden Aussagen zu einander im Zusammenhange nothwendig, aber nur bei unserer Deutung des Be-

3 22*). Wie der Verf. 1 21 neben der Auferstehung die Erhöhung Christi nennt, so schliesst sich auch hier ein Blick auf den erhöhten Christus an, augenscheinlich, um damit die Aussage des vorigen Verses zu unterstützen, d. h. um zu begründen, inwiefern die Auferstehung Christi die Erfüllung der an Gott gerichteten Bitte um ein gutes Gewissen und damit unsere Errettung gewährleistet. Als der Auferstandene kann Christus uns die rettende Wirkung der Taufe verbürgen, weil von ihm, der nun Theil hat an der Macht und Herrschaft Gottes, dem alle Mächte und Gewalten unterworfen sind, jetzt dauernd einerseits die Kräftigung zum Gutesthun, andrerseits der Allmachtsschutz ausgehen kann, der alle event. Hindernisse beseitigt und so die Enderrettung garantirt und vollendet. So verhält sich dieser Vers inhaltlich zur vorangehenden Ausführung, wie 1 5 zu 1 3.4 (s. d. Ausl.; man vgl. auch den umgekehrten Gedankengang in 3 12.13.15.16). Es ist also eine zu äusserliche Gedankenverknüpfung, wenn Huth. u. A. meinen, es diene diese Aussage nur zur Fortspinnung der christologischen Aussage, indem noch weitere Momente der Verherrlichung hinzugefügt werden. Auch nicht die Grösse der messianischen Errettung (Ust.), sondern nur die sichere Gewähr derselben soll durch den Hinweis auf den sie garantirenden erhöhten Christus gekennzeichnet werden. — ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ) vgl. Röm 8 34, Kol 3 1 u. a. St. — πορευθεὶς εἰς οὐρανόν) entspricht dem πορευθείς V. 19. — ὑποταγέντων — δυνάμεων) Auch diese Worte sollen zeigen, wie Christus die Seinen allezeit stärkend und schützend umgeben kann. Die Engel und alle Geister stehen da zum Dienst τοῖς μέλλουσιν κληρονομεῖν σωτηρίαν (Hbr 1 14). Das war offenbar allgemein urapostolische Anschauung. Die drei verschiedenen Ausdrücke für die Engel (ἐξουσίαι und δυνάμεις so nur noch bei Paulus) sind coordinirt zu fassen (vgl. Röm 8 38); sie sind nebeneinandergestellt, um „die unbeschränkte (Eph 1 21.22, Kol 2 10, IKor 15 27, Hbr 2 8) über alle himmlischen Mächte, welcherlei Namen und Rang sie auch haben mögen, sich erstreckende Herrschaft Christi hervorzuheben". Bei der regellosen Verschiedenartigkeit in der Aufzählung der Engelnamen lässt sich eine bestimmte Rangordnung der Engel nicht ablesen; zugestanden aber muss die Thatsache werden, dass die apostolische Zeit sich die Schaar der Engel voll-

griffs συνείδησις ἀγαθή möglich ist, so bietet dieser Sachverhalt den endgiltigen Beweis für die Richtigkeit der von uns gegebenen Erklärung des Ausdrucks συνείδ. ἀγαθή.

*) Mit B ℵ Tisch., Gebh., WH., Treg. ist der Artikel vor θεοῦ zu streichen.

kommen organisirt vorgestellt hat. — Ob in ὑποταγέντων die freiwillige Unterwerfung ausgedrückt ist oder die erzwungene, ist nicht zu entscheiden, ist aber auch ohne Bedeutung. In jedem Falle stehen sie — darauf kommt es hier an — Christo gegenwärtig zur Verfügung*).

---

*) Spitta bezieht die Aussage des V. 22 auf die Unterwerfung der dem Erlösungswerk im Wege stehenden Geisteswesen, auf den Triumph des aus dem Tode lebendig hervorgegangenen Christus über die Engelwelt. Wie viel oder vielmehr wie wenig bei nüchterner Exegese aus 1 12 mit Beziehung auf diese Gedanken gefolgert werden darf, haben wir dort gesehen. Ich würde mich jedoch keinen Augenblick sträuben, sie für unsere Stelle anzunehmen, zumal da durch Kol 2 15 zweifellos verbürgt wird, dass sie den Männern des N. T. nicht fern gelegen haben, wenn sie hier durch den Wortlaut gefordert würden. Ich glaube, das Gegentheil ist der Fall. Denn hier ist von einer Thätigkeit Christi mit Bezug auf die Engel nicht die Rede, wie wir sie doch erwarten würden, sowohl wenn das Gericht über die Engel den eigentlichen Inhalt der Aussage bilden sollte (so Spitta), als wenn hier von einer Wirkung des Leidens Christi und seiner Folgen auf die Engel gesprochen würde (so v. S.). Es ist lediglich von einem Zustande oder von einer Thatsache die Rede, welche ebenso wie das πορευθεὶς εἰς οὐρανόν als selbsverständlich hingestellt werden darf, wenn die Hauptaussage des Satzes, dass Christus zur Rechten Gottes sich befindet, d. h. an der göttlichen Weltherrschaft theilnimmt, zu Recht besteht. Immerhin hat die Deutung v. S.'s das vor der von Spitta voraus, dass sie die supponirte Hauptaussage unseres Verses in einen verständigen und verständlichen Zusammenhang mit dem leitenden Hauptgedanken des ganzen Abschnittes (V. 17ff.) bringt. Das Lob wird man der Erklärung Spittas versagen müssen, welcher das doppelte Engelgericht (V. 19 und V. 22) lediglich als dunkle Folie ansieht, auf der sich die mit dem Engelgericht verbundene Errettung um so klarer und leuchtender abhebt. Nicht nur, dass „der Gedanke eines Gerichts über die Engel, welches doch erst mit dem Weltgericht erfolgt, hier völlig fern liegt", wie v. S. mit Recht bemerkt, sondern der Verf. thut selbst nicht das Geringste dazu, diese Gegenüberstellung von Gericht und gleichzeitiger Errettung als die eigentliche Tendenz dieses Abschnittes (V. 19–22) zu kennzeichnen. Mit der Hervorhebung der geringen Zahl der bei dem ersten Weltende Geretteten thut er vielmehr das genaue Gegentheil. — Aber auch v. S. wird diesem Verse in seiner Parallele mit V. 18—21 und in seinem Verhältniss zu V. 17 kaum gerecht, wenn er nur von der „Wirkung des Leidens Christi auf die ἄγγελοι" redet. Die Aussage des V. 17 fordert mehr: sie fordert, dass man die Wirkung auf die ἄγγελοι als eine segensreiche erkenne. Worin, besteht nach v. S. der Segen dieser Wirkung des Leidens Christi auf die Engel? Für die Engel selbst lag doch kein Segen darin, wenn sie sich unterwerfen mussten, sei es freiwillig, sei es gezwungen. Aus den exegetischen Erläuterungen v. S.'s geht nicht hervor, wie er die Aussage unter diesem durch V. 17 geforderten Gesichtspunkt der Beurtheilung verwerthen will. In seiner Uebersetzung der Verse fügt er allerdings in Parenthese ein: „Grund, warum seine Auferstehung das σώζειν garantirt". Aber dieser, mit unserer Auffassung genau zusammentreffende Gedanke ist in der exegetischen Erörterung über den Vers

Kap. IV.

4 1-6 bildet den Abschluss der allgemeinen Ermahnung, die mit 3 8 begann. Obwohl dieser Abschnitt mit *οὖν* an den unmittelbar vorhergehenden eng anzuknüpfen scheint, so zeigt doch der Inhalt des Folgenden, dass die Gedankenverknüpfung lose ist; *οὖν* nimmt nur einen Gedanken des Vorigen wieder auf, indem es über V. 19—22 hinweg zu V. 18 zurückgreift. Die Aussagen der folgenden Verse brauchen daher keine logische Folgerung des Vorigen zu bieten, sondern können sehr wohl eine andere Seite der Betrachtung hervorheben. Das geschieht in der That, und zwar so, dass, während bisher das Segenbringende ihres Leidens für Andere (vgl. V. 9. 12. 15—17) der leitende Gesichtspunkt war, jetzt der Segen solchen Leidens für sie selbst ins Auge gefasst wird.

4 1*). *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί*) Mit diesem durch „weil" aufzulösenden Genit. absol. geht der Apostel auf 3 18, auf die Thatsache des Leidens Christi, zurück, mit näherer Bezeichnung der *σάρξ*, an der er gelitten. Von einer Gesinnung oder Absicht Christi bei dem Leiden ist nicht die Rede, da *ὑπὲρ ἡμῶν* unecht ist. — *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*) *ὁπλίζεσθαι* im N. T. *ἅπ. λεγ.*, wird auch bei

---

leider völlig unberücksichtigt geblieben. Ich gebe zu, dass v. S. diesen Gedanken nach Analogie von Kol 2 15ff. auch bei seiner Deutung des V. 22 trefflich verwerthen könnte, indem er die Ansicht Spittas, dass es sich hier um die Unterwerfung der dem Erlösungswerke im Wege stehenden Geisteswesen handle, dahin erweitern könnte, dass mit der Unterwerfung der Engel für alle Zeiten der hemmende und schädliche Einfluss derselben auf das sittliche Verhalten der Christen, auf ihr *ἀγαθοποιεῖν*, auf die Gewinnung einer *συνείδησις ἀγαθή* und damit schliesslich der *σωτηρία* durch die Christen gebrochen sei. Dieser Auffassung, welche den nothwendigen Zusammenhang des V. 22 mit V. 21 in ähnlicher Weise, wie es bei unserer Auslegung der Fall ist, herstellen würde, könnte ich in vollem Umfange beistimmen, wenn der Wortlaut des Verses es nahe legte, die Unterwerfung der Engel als Hauptaussage des Verses und als eine That Christi hinzustellen, welche der Verf. den in V. 18 und V. 19f. geschilderten heilsamen Thaten Christi gleichartig und gleichwerthig an die Seite gestellt wissen wollte.

*) *ὑπὲρ ἡμῶν* (Rcpt. nach AKLP cf. ℵ) ist ebenso eingeschoben zur Vervollständigung des Gedankens und als überflüssig fortzulassen, wie 3 18 (BC sah. vulg. Aug. min.). — Vor *πέπαυται* hat die Rcpt. *ἐν σαρκί* nach K und mehreren Min. Die Präposition *ἐν* fehlt in ℵABCL etc.; um dieser starken Bezeugung willen darf *ἐν* nicht aufgenommen werden, und es ist daher eher zu urtheilen, dass *ἐν σαρκί* nach dem folgenden *ἐν σαρκί*, als dass *σαρκί* nach dem vorangehenden *σαρκί* conformirt ist. — ℵcB aeth. vulg. lesen *ἁμαρτίαις*, was WH. in den Text aufnehmen, während sie *ἁμαρτίας* an den Rand setzen.

Klassikern in ähnlichem Sinne wie hier, in übertragener Bedeutung mit dem Accus. construirt (ὁπλίζεσθαι λογισμόν, oder θράσος Soph. Electr. 905). Es deutet auf den Kampfesberuf der Christen hin, wird daher eher ein Object verlangen, das eine Willensrichtung, als ein solches, welches eine Gefühlsstimmung ausdrückt. ἔννοια heisst niemals „Gesinnung", sondern (vgl. Steph. thes. s. v.) „Gedanke, Erwägung, Einsicht, als ein Auffassen mit dem Verstande" (Wiesing., Schott, Huth., Sieffert 421)*). Das καὶ ὑμεῖς und noch mehr das τὴν αὐτήν weist nur auf den participialen Vordersatz zurück. Τὴν αὐτήν macht durchaus den Eindruck, als wenn mit dieser Aussage der Satz zunächst beendet wäre; es kann nicht die Brücke von dem gen. abs. zu dem ὅτι-Satz bilden, da in dem gen. abs. von einer die Art oder den Erfolg des Leidens betreffenden ἔννοια überhaupt nicht die Rede ist. Inhalt der ἔννοια, mit der sie sich wappnen sollen, ist demnach ausschliesslich der im participialen Vordersatz ausgedrückte Thatbestand: „da Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Gedanken, macht euch mit demselben Gedanken vertraut, gegebenenfalls zu thun, was Christus gethan hat, nämlich am Fleische zu leiden" (vgl. Huth.). Die Christen sollen im Blick auf Christum die natürliche Leidensscheu überwinden. Der Segen solchen Verhaltens wird nicht ausbleiben**).

---

*) Von da aus erklärt Hesychius es geradezu = βουλή, d. i. der auf Grund einer Einsicht in die Lage der Dinge gefasste Entschluss oder Vorsatz.

**) Es ist unrichtig, wenn Sieff. in den Genitiv. absol. mit causalem Sinne die Bedeutung hineinlegt, als diene ihnen das Leiden Christi nicht nur zum Vorbilde, sondern durch seine heiligenden Wirkungen zugleich zum Möglichkeitsgrunde der Nachfolge. Auf diesem willkürlich eingetragenen Gedanken beruht die ganze eigenthümliche Deutung unseres Verses bei Sieffert. Von den Christen wird vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sie in ihrem Verhalten Christo ähnlich sein müssen. Darum kann der Apostel auf die blosse Thatsache des Leidens Christi die Ermahnung zu gleicher Leidenswilligkeit gründen. — Der Wortlaut des Participialsatzes verbietet sogar die Eintragung des Gesichtspunktes, der durch 3 18-22 nahe gelegt wäre: „wenn Christus gelitten hat um der segensreichen Folgen willen, die sich an dies sein Leiden knüpfen, so soll auch der Christ sich mit derselben Erwägung d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens wappnen" (Weiss). Denn τὴν αὐτήν fordert eine völlige Identität der Erwägung Christi und der Christen in allen Beziehungen; und doch lässt die Bezugnahme auf den Inhalt von 3 18-22 nur zu, bei dem Leiden Christi an die segensreichen Folgen für Andere zu denken, während im Folgenden von den segensreichen Wirkungen des Lei-

ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας) ὅτι ist bei unserer Deutung des τὴν αὐτὴν ἔννοιαν nicht explicativ, sondern causal zu fassen; der ὅτι-Satz enthält einen neuen im vorigen nicht einmal vorbereiteten Gedanken*). — πέπαυται kann

dens für die Leidenden selbst gesprochen wird. Da wäre τὴν αὐτήν nicht am Platze.

*) Wenn man ὅτι explicativ fasst, d. h. wenn man den Inhalt der Erwägung, mit welcher die Christen sich ausrüsten sollen, in dem Satze mit ὅτι ausgeführt sieht (Hofm., Wies., Schott, Sieff., Seeberg), dann muss man, weil durch τὴν αὐτήν der Inhalt der ἔννοια der Christen mit der Christi selbst ausdrücklich identisch gesetzt wird, zugeben, dass das παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας „auch auf Christus und zwar ganz besonders auf ihn Anwendung erleidet" (Sieff.); ja man müsste annehmen, dass Christus, als er sich dem Leiden unterzog, denselben Gedanken gehabt habe, d. h. aber: den Gedanken an die segensreiche Folge des Leidens für ihn selbst, indem er sich bewusst war, dass er selber, wenn er gelitten habe, hinfort Ruhe vor der Sünde haben werde. Christo diese bewusste Erwägung zuzumuthen, als er zum Leiden ging (und das läge doch immer in den Worten), ist vollends unwürdig (vgl. Usteri).

Aber schon die Annahme selbst, dass mit Christi Leiden thatsächlich ein gleicher Erfolg verbunden gewesen sei, von jener „Erwägung" abgesehen, verbietet sich durch den Wortlaut der Stelle. Denn es ist zu übersetzen: „der hat aufgehört zu sündigen oder der ist abgebracht vom (nämlich von seinem) Sündigen". Der Satz würde zunächst erläutern, welchen Erfolg das Leiden der Christen bei ihnen selbst haben würde; in V. 2. 3 ist aber in Bezug auf sie dem πέπαυται ἁμαρτίας ein früheres Thun, das Dahinleben in den Lüsten u. s. w. entgegengestellt (vgl. selbst Schott). Auf Christum dagegen könnte die Aussage πέπαυται ἁμαρτίας nur angewandt werden als Gegensatz gegen ein früheres Sein oder Leiden, so dass man übersetzte: „er ist jeder passiven Beziehung zur Sünde (der Menschheit), worunter er zu leiden hatte, entnommen" (vgl. Hofm.). Dabei würde wiederum jede Parallelisirung zwischen Christo und den Christen aufhören; das πέπαυται ἁμαρτίας müsste inhaltlich verschieden bestimmt werden, und τὴν αὐτήν wäre wieder nicht am Orte.

Diesem Einwande sucht Sieffert zu entgehen, indem er sagt, das sei ja selbstverständlich, und darum jedes Missverständniss für die Leser ausgeschlossen, dass die Aussage mit ὅτι so, wie auf die Christen, nicht auf Christum passe, der ja kurz vorher (3 18) als δίκαιος den ἄδικοι gegenübergestellt sei. Gerade das ist der Punkt, von dem aus die ganze Auffassung Siefferts entkräftet werden kann. Jene ἄδικοι waren noch keine Christen, und das δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων (3 18) sagte, wie wir sahen, im Zusammenhange mit V. 14. 16. 17 nichts aus, was Christum von den Christen unterschied, sondern etwas, worin sie ihm gleichstanden. Und wenn von einem Leiden der Christen die Rede ist, dann leiden sie διὰ δικαιοσύνην, d. h. um der Gerechtigkeit willen oder: als Gerechte (3 14. 17; vgl. Weiss, Ust.). Demnach ist es nicht erlaubt, sich auf die specifisch eigenartige Gerechtigkeit Christi den Christen gegenüber als Rechtstitel zu berufen, um dasselbe πέπαυται ἁμαρτίας von Christo anders als von den Christen deuten zu können. Πέπαυται ἁμαρτίας lässt sich nur auf die Christen beziehen; jede Gedankenverbindung mit Χριστοῦ οὖν παθόν-

entweder medial genommen werden: „er hat abgelassen von der Sünde = er hat aufgehört zu sündigen“ (so Weiss), oder passivisch nach der Construction *παύειν τινά τινος*: „er ist dahin gebracht worden, abzulassen von der Sünde, nicht mehr zu sündigen“ (de W., Wies., Schott, vgl. Huth.). Die erstere Fassung ist entschieden vorzuziehen, weil es sich im Contexte um ein freiwillig übernommenes Leiden handelt, dessen Folge nicht als „reines Widerfahrniss“ gedacht werden kann, sondern durch Mitwirkung des Leidenden hervorgerufen ist. Entschieden zurückzuweisen ist dagegen die Uebersetzung, welche man gegeben hat, um die gleichzeitige Beziehung der Aussage auf Christum und die Christen zu ermöglichen: „er ist befreit von der Beziehung zur Sünde“ (Sieff., vgl. Hofm., Keil), „er ist (objectiv) los von der Sünde“ (v. S.). Denn dazu passt die Fortsetzung der Rede in V. 2f. nicht (vgl. Ust.), dessen Aussage doch durch *μηκέτι* in die engste Beziehung zu dem *πέπαυται* unserer Aussage gebracht ist, und wo nicht von einem Zustand, sondern von einem Thun der Leser die Rede ist. Da sich nun aber die inhaltliche Bestimmung des *ὅτι*-Satzes aus V. 2f. nicht umgehen lässt, so ist die gleichzeitige Beziehung seiner Aussage auf Christum absolut ausgeschlossen.

Der Satz hat nur die Form einer allgemeinen Sentenz; dem Inhalte nach ist er es nicht. Denn die Behauptung, dass, wer am Fleisch gelitten hat, damit sich abgelöst hat vom Sündigen, ist in dieser Allgemeinheit unmöglich richtig, was wir Sieff. zugeben. Aber hier handelt es sich ja gar nicht um solche, die vor dem Leiden und im Leiden noch Sünder waren, sondern um Christen, die *διὰ δικαιοσύνην* leiden, d. h. eben, die *δίκαιοι* waren, als das Leiden über sie kam (vgl. bes. Ust.). Gerade weil sie sich von ihrem früheren Sündenleben lossagten, darum zogen sie (vgl. V. 4) den Hass und Hohn der *ἄδικοι* sich zu, darum kann es sogar event. zu einem *παθεῖν σαρκί* kommen. Aber sollte es dahin kommen, dann sollen sie sich willig drein ergeben, *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*; das kann in Bezug auf bereits *δίκαιοι* nur Anwendung erleiden, wenn man das Perfectum urgirt: „denn der, welcher (willig um der Gerechtigkeit willen) selbst äussere Leiden auf sich genommen hat, hat sich damit definitiv und ein für

τος muss abgeschnitten werden; das ist nur möglich, wenn wir erstens nur in der Thatsache des Leidens Christi, nicht in einer Erwägung Christi beim Leiden, das Vorbild für die Nachfolge der Christen erkennen, und wenn wir dementsprechend zweitens mit *ὅτι* nicht den Inhalt der *ἔννοια*, sondern die Begründung der Aufforderung erblicken.

allemal losgesagt von der Sünde d. h. von dem, was die ihm das Leiden bereitende Welt charakterisirt, und was ihm dadurch ein für allemal verleidet sein muss" (Weiss; Huth., vgl. Ust.). Die Entwickelung ist in der That so gedacht: 1) durch den Bruch mit der Sünde ist das Leiden veranlasst (vgl. V. 4); wenn Christen leiden, so leiden sie als *δίκαιοι*, d. h. weil sie mit der Sünde gebrochen haben; 2) durch das so veranlasste und trotzdem willig übernommene Leiden erfolgt der endgiltige, principielle Bruch mit der Sünde; 3) dauernde Leidenswilligkeit kommt also dauernder Absage an das unsittliche Lasterleben ihrer vorchristlichen Zeit gleich.

Mit gutem Grunde ist von Weiss, Huth., Ust. u. A. der Versuch abgewiesen, diesen Satz aus der paulinischen Vorstellung vom Absterben des alten Menschen zu erläutern, wie es nach Oecum., Calv., Beza, Steig., Schott, Hofm., Burg., v. S. u. A. auch in biblischen Theologieen traditionell geworden ist (vgl. Lutz, Schmid, Hofm., Baur und zum Theil auch Sieff.). Die Hauptmomente der Vergleichung werden dabei willkürlich, ja dem Wortlaut direct zuwider in unsere Stelle eingetragen. Bei Paulus wird die Vorstellung vom Absterben des alten Menschen durch die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt gedacht, die hier nicht angedeutet ist; bei Paulus ist der Kern des Gedankens das Sterben, hier das Leiden, was nicht als bildlicher Ausdruck für die Thatsache verwendet werden kann, dass der Mensch zu dem Fleisch nicht mehr in Beziehung steht (vgl. Cram. 135); bei Paulus ist es ein Sterben im geistlichen Sinne; hier wird in vollstem Gegensatz dazu ein *σαρκί* angefügt, was hier kein ethischer Begriff ist, wie bei Paulus! „Der Gedanke ist hier in sich geschlossen und ohne Einmischung paulinischer Mystik einfach und klar" (Ust.)*).

4 2. *εἰς τὸ μηκέτι κτλ.*) Das *μηκέτι*, welches deutlich

*) Die Umschreibung Goebel's: „die Leser sollen dessen gedenken, dass sie durch die Taufe gleichfalls Todesleid erlitten haben nach ihrem früheren, der Sünde unterworfenen Leben", wird dem imperativ. Sinn der Aussage nicht gerecht. Hier im Zusammenhang kann von dem Leiden der Leser nur in wirklichem, nicht in übertragenem Sinne die Rede sein; vgl. die Bem. Siefferts 425: „Wenn Petrus von der Ermahnung zum geduldigen Ertragen der äusserlichen, um der Gerechtigkeit willen zu erduldenden Leiden ausgegangen ist (3 14), dieselbe durch Hinweis auf das Vorbild und die Wirkungen des Leidens Christi begründet hat, und nun hierauf zurückblickend den Lesern zu bedenken giebt, dass das Leiden am Fleisch die Scheidung von der Sünde mit sich führe, so kann dieses Leiden am Fleisch eben nur jenes äussere Leiden bezeichnen, zu dessen würdiger Erduldung er am Anfange dieser ganzen Ermahnungsreihe ermahnt hat". — Verfehlt ist es, unter *ὁ παθών* mit Fronm. Christus zu verstehen. — Reiche hält wegen der Schwierigkeit und Unklarheit des Gedankens den ganzen Satz für unecht.

auf πέπαυται zurückweist, scheint die Anknüpfung von εἰς κτλ. an πέπαυται zu fordern. Dafür würde sprechen, dass sonst der Satz mit ὅτι als Zwischensatz betrachtet werden müsste, obwohl er ein Hauptmoment in V. 1 enthält. Indess die enge Verbindung von V. 2 und 3 macht es nothwendig, auch die Finalbestimmung auf die Leser zu beziehen, da der Hinweis darauf, dass die Leser lange genug nach dem Willen der Heiden gelebt haben, „doch nur eine an die Leser gerichtete Mahnung, dies künftighin nicht mehr zu thun, begründen kann" (Sieff., de W., Brückn., Wies., Schott, Hofm., Huth.); das μηκέτι kann durch den Satz mit ὅτι hervorgerufen sein, auch wenn er Zwischensatz ist (vgl. Ust.); wir werden dadurch nicht gezwungen, ὅτι explicativ zu fassen (geg. Sieff.). — εἰς nennt den beabsichtigten Erfolg der Ermahnung. Auch die Formulirung dieses Satzes macht es wahrscheinlich, dass in V. 1 eine Ermahnung zur Leidenswilligkeit vorangegangen ist und nicht bloss eine Anweisung, die heilsamen Folgen des Leidens am Fleisch in Erwägung zu ziehen*).

Ob man die folgenden Dative als Dat. der Norm annimmt (Hofm., Huth., Keil) oder als Dat. comm. (de W., Brückn., Wies.), ist für den Sinn der Aussage gleichgiltig. Die erstere Fassung ist hier vorzuziehen wegen des θελήματι ebensowohl, wie wegen des βούλημα in V. 3, wodurch der Wille Gottes und der Wille der Heiden als bestimmende Normen ihres Handelns hingestellt werden. Die ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων sind zunächst nicht die Lüste der Leser, sondern „die Begierden, wie sie die Menschen ihrer Umgebung haben", welche sie im Sündenleben ebenso zu den ihrigen machen, wie im christlich-gerechten Wandel den Willen Gottes (Hofm., Schott, Weiss, Ust. gegen Huth., Keil u. A.). Die Entscheidung zwischen Gott und Welt konnten die Leser nicht bestimmter treffen, als indem sie um der Erfüllung des göttlichen Willens, d. i. der Gerechtigkeit willen an derselben σάρξ litten, mit der sie sonst in den Willen der Heiden eingingen. — βιοῦν (der aor. 1 nur in der spät. Gräc.) und ἐπίλοιπος sind ἅπ. λεγ. im N. T.

---

*) Wenn v. S. die Ausführungen des V. 2 „die practische Consequenz des πεπαῦσθαι ἁμαρτίας" nennt, welche die Leser auf Grund ihrer Einsicht ziehen sollen, so hat er kein Recht εἰς κτλ. mit ὁπλίσ. zu verbinden; er müsste denn zugeben, dass, wie wir angenommen haben, τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθαι inhaltlich identisch ist mit πεπαῦσθαι ἁμαρτίας, was nur bei causaler Fassung des ὅτι anzunehmen möglich ist.

4 3*). *ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος κτλ.*) Zu *ἀρκετός* (vgl. Mt 6 34, 10 25) ist *ἐστίν* zu ergänzen; und der Infinitiv knüpft sich lose an, Winer 298 f. — *ὁ παρεληλυθὼς χρόνος* als Gegensatz zu *τὸν ἐπίλοιπον* — *χρόνον* und in seinem Verhältniss zu *μηκέτι* in V. 2 zeigt, dass V. 2. 3 eng zu einander gehören. — *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι*) Der Infin. Perf. ist gewählt, „um das einstige Sündenleben als ein für alle Zeiten abgeschlossenes zu bezeichnen" (Schott, Huth., Keil u. A.). Der Wille der Heiden wird ihnen hier ebenso objectiv entgegengestellt, wie oben der Wille Gottes und die *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων*. Wenn hier also gesagt wird, dass sie in ihrer Vergangenheit (denn von dieser ist die Rede, und nicht auf die Gegenwart reflectirt), d. h. als Nichtchristen den Willen der Heiden gethan haben, dann waren sie eben vor ihrer Bekehrung nicht Heiden, sondern Juden (Jachm., Fronm., Weiss)**).

πεπορευμένους) ist auf das bei *κατειργάσθαι* hinzuzudenkende *ὑμᾶς* (vgl. *ὑμῶν* V. 4) zu beziehen. Zu *πορεύεσθαι*

---

*) *ἡμῖν* (Rcpt. nach CKLP al. Oec. Hier.) ist eben so wenig zu halten wie *ὑμῖν* (min. ℵ). Die straffe Ausdrucksweise verführte leicht zu einem derartigen Zusatz. — *τοῦ βίου* nach *χρόνος* liest Rcpt. nach KLP min., es fehlt in ℵABC und ist zu streichen; eben so ist statt *θέλημα*, was sich ebenfalls in KLP findet, mit ℵABC etc. *βούλημα* zu lesen. — WH. txt. *εἰδωλολατρίας* statt *εἰδωλολατρείαις* (cf. Appendix 153). — Der Aor. *κατεργάσασθαι* ist nur von KLP Oec. bezeugt. Wir lesen daher mit allen neuern Textkrit. das Perf. *κατειργάσθαι*. „die Verwandlung konnte leicht dadurch veranlasst werden, dass die Aoristform des Wortes im N. T. (z. B. Röm 7 8, IKor 5 3, IIKor 7 11 etc.) die herrschende ist".

**) Mir ist die Zuversichtlichkeit unverständlich, mit welcher noch v. S. behauptet, dieser Vers mache es unmöglich, die Leser des Briefes als Juden zu denken. Ausflüchte, meine ich, sind nöthig, wenn man an frühere Heiden denkt. Denn *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν* kann eben nicht qualitativ gedeutet werden als „der heidnische Volksgeist, heidnische Sitte" (Ust.). Der Apostel hat vielmehr, wie das *ξενίζονται βλασφημοῦντες* des V. 4 zeigt, den Willen und die Wünsche bestimmter Individuen im Auge, denen sie früher nachgegeben haben; er will nicht bloss ein Princip namhaft machen. Dann werden aber *τὰ ἔθνη*, die hier genannt werden, in der That objektiv den Lesern gegenübergestellt, welche demnach nicht zu den *ἔθνη* gehören. v. S. versucht diese Auffassung lächerlich zu machen; das sei ein Schluss, wie der: wer *τὸ θέλημα τῆς σαρκός* thut (Eph 2 3), gehört eben nicht zur *σάρξ*. Nur durch die ganz ungeschickt mechanische Uebertragung der einzelnen Worte von einem Beispiel auf das andere bringt hier v. S. den gewünschten Eindruck hervor. Der Sache nach ist das korrekt paulinisch gedacht, dass mit dem *θέλημα τῆς σαρκός* ein fremder, dem eigentlichen Ich des Menschen objektiv gegenüberstehender Wille gebietend und bestimmend in das Leben des einzelnen eingreift: wer *τὸ θέλημα τῆς σαρκός* thut, thut nicht, was er selbst will (Röm 7).

ἐν vgl. Eph 5 6, Lc 1 6, IIPt 2 10. — *ἀσελγείαις*) die verschiedenen Formen der Ueppigkeit, „Ausschweifungen aller Art", namentlich das unkeusche Wesen mit umfassend; vgl. Sap 14 26, Röm 13 13, IIKor 12 21, Gal 5 19 etc. (Lucian: *ἀσελγέστεροι τῶν ὄνων*). — *ἐπιθυμίαις*) fleischliche Begierden, im Zusammenhange mit *ἀσελγείαις* namentlich Wollustbegierden. — *οἰνοφλυγίαις* s. Pape s. v., ist im N. T. *ἅπ. λεγ.* Das Verbum findet sich Deuteron. 21 20 LXX. Es ist „die wiederholte Trunkenheit oder Trunksucht". Andron. Rhaod. lib. *περὶ παθῶν* 6: *οἰνοφλυγία ἐστὶν ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος.* — *κώμοις, πότοις*) vgl. Röm 13 13, Gal 5 21; „Schmauserei und Zecherei" bei festlichen Gelagen, namentlich bei Gelegenheit der Opfermahlzeiten. In dem Sinne fügt er an: *καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις*) Damit macht der Apostel seinen Lesern offenbar schon mit Rücksicht auf ihr früheres Verhalten einen Vorwurf*). Schon damals hätten sie sich sollen von *εἰδωλατρείαις* fern halten, weil sie *ἀθέμιτοι* waren. *ἀθέμιτος* (im N. T. noch Act 10 28 in einer Rede des Petrus) heisst aber Alles, was menschlicher Sitte oder göttlichem Gesetze widerstrebt. Nun trifft bei Heiden weder das eine noch das andere zu; und es wäre thöricht, ihnen vorzuwerfen, dass sie einst in ungesetzlichen Götzendienereien einhergegangen seien; denn nach dem Geschmacke der Heiden waren diese Dinge weder widerrechtlich noch widergöttlich. Dagegen besassen die Juden eine göttliche Satzung, welche alle Betheiligung an götzendienerischem Treiben als die grösste Sünde brandmarkte. Man kann hier auch nicht sagen, dass *ἀθέμιτοι* vom Standpunkte der Leser aus, die jetzt Christen seien, gesagt sei; denn Christen würde Petrus vor *εἰδωλολατρείαις* wahrscheinlich mit anderen Motiven warnen, als mit dem Bemerken, dass sie *ἀθέμιτοι* seien**). — Die *εἰδωλολατρεῖαι* sind hier,

*) Das erkennt z. B. Johnst. als eine Forderung des Zusammenhanges an. Er bezieht deshalb *ἀθέμιτος* auf the law written on the heart and legible to all men, which forbids the rendering of worship to any but the living God.

**) In wenig taktvoller Weise polemisirt v. S. auch hier gegen meine Auffassung, anstatt die seinige zu revidiren. Nach dem Wortlaut enthält nun einmal das Adjektivum keine Kritik vom christlichen Standpunkt des Apostels oder der Leser aus. Früheren Heiden hätte Petrus wohl vorwerfen können, dass sie an Götzendienereien, aber nicht, dass sie an widergesetzlichen Götzendienereien sich betheiligt hätten. Dem Apostel Paulus fällt es nicht ein, IKor 10 14 ein ähnliches Attribut zu gebrauchen. Eine Beurtheilung des Götzendienstes giebt Paulus dort überhaupt nicht ab; und wenn er es gethan hätte, das Attribut *ἀθέμιτος* hätte er zu allerletzt gewählt. Aber zugegeben selbst, hier urtheilte Petrus von christlichem Stand-

wo sie mit κώμοις und πότοις verknüpft erscheinen, sehr wahrscheinlich die heidnischen Opfergelage, die mit Völlerei und Unzucht aller Art verbunden waren.

4 4. ἐν ᾧ ξενίζονται) Da das, worüber sie befremdet sind, nachher im Gen. absol. nachgebracht wird, so wird ἐν ᾧ (vgl. 1 6) aus dem Vorigen nicht den Gedanken aufnehmen, dass sie jetzt anders leben, als früher (de W., Wies., Schott, Fronm. u. A.), weil so eine Tautologie entstehen würde, sondern auf die Thatsache ihres früheren Sündenlebens zurückweisen: „auf Grund dessen, dass ihr vordem so gewandelt seid, befremdet es sie, wenn ihr es jetzt nicht mehr thut" (Hofm., Huth., Keil). — ξενίζεσθαι im N. T. öfters „Gast sein": hier „befremdet werden" (V. 12, Act 17 20); der Ausdruck weist deutlich auf das Neue, Unerhörte eines solchen Wechsels in der sittlichen Haltung der Leser hin; unbegreiflich, wenn es sich um Gemeinden handeln würde, die schon Dezennien hindurch bestanden. „Der absolute Genit. μὴ συντρεχόντων κτλ. giebt die veranlassende Ursache an, und μή bezieht die Sache auf das Befremden der Ungläubigen" (Huth.; vgl. Keil u. A.). — συντρέχειν (vgl. Mk 6 33, Act 3 11) deutet auf das besinnungslose, hastige Mitlaufen oder Mitfortgerissenwerden in die herrschende Strömung des Wollustlebens. In diesem Bilde bleibt der Verf. mit seinen Gedanken, wenn er in stärkerem Ausdrucke fortfährt: εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν) „in dieselbe Ausschüttung des Stromes ihrer Liederlichkeit". Zu ἀσωτία vgl. Eph 5 18, Tit 1 6. — ἀνάχυσις bei Aelian de an. 16, 15 synonym mit ἐπίκλυσις und Script. graec. ap. Luper. in Harpocr. mit ὑπέρκλυσις. Es ist aber wahrscheinlich, dass hier nicht die subjective Fassung: „das Herausgiessen, das Ueberströmenlassen", sondern die objective: „das Ausgegossene, die überströmende Ausschüttung" (Strabo = ἀνάχυμα s. Pape s. v.) am Orte ist, so dass dadurch hervor-

---

punkt, wäre es nach den sonstigen Ausführungen seines Briefes wohl zu begreifen, dass er das alttestamentliche Gesetz zur Norm der Beurtheilung machte? Das müsste v. S. bei seiner Auffassung des Briefes erst recht bedenklich finden. Ein Petrus, der ein solches Urtheil gefällt hätte, würde allerdings — so dürfen wir die Spitze einer Bemerkung v. S.'s füglich gegen ihn selbst kehren — vom Geiste Pauli keinen Hauch verspürt haben. — Am wenigsten verschlägt endlich der Einwurf, ein solch allgemein gehaltenes Urtheil über die Judenschaft in der Diaspora sei unberechtigt. Dann müsste man über Röm 2 22, Eph 2 3 ebendasselbe sagen. Namentlich an letzterer Stelle wird das Urtheil über den sittlichen Zustand der Heiden (2 12) einfach auf die Juden in ihrer vorchristlichen Periode übertragen und in gewissem Sinne noch verschärft.

gehoben wird, wie sie willen- und widerstandslos in der Strömung, von der sie umgeben sind, mit fortgerissen werden (vgl. Schott). — *βλασφημοῦντες*) Das Particip, welches Nachdrucks halber ans Ende gesetzt ist und daher das eigentlich Bedeutsame des Satzes enthält (Schott), zeigt, dass es bei dem passiven Befremdetsein nicht geblieben ist, sondern dass die Ungläubigen ihrem Unmuth in Schmähreden Luft gemacht haben. Dadurch wollen sie ihr Gewissen übertäuben; durch Lästerung wollen sie „den Stachel dieser Verurtheilung ihres eigenen Treibens abzustumpfen suchen" (Weiss). Das charakterisirt der Apostel als ein *βλασφημεῖν*. Auch wo dies Wort Schmälerung des guten Rufes von Menschen bezeichnet (ITim 1 20, Röm 3 8 u. a. St.), spielt indirekt die Beziehung auf das Verhältniss zu Gott mit; vollends schliesst es, wenn es, wie hier, objectslos und absolut steht, die specifische Gotteslästerung in sich, die denn auch nach V. 5 von Gott oder Christus dem entsprechend einst geahndet werden wird*).

4 5**). *οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι*) Der Richter ist, nach dem Zusammenhange geurtheilt, wahrscheinlich Christus, der gestorben, aber wieder auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht ist; von ihm, der die definitive messianische Enderrettung für die Seinen zu vermitteln die Macht hat (3 21.22), hängt auch das definitive Verderben der *ἄδικοι βλασφημοῦντες* ab. Der Apostel deutet mit dem *ἑτοίμως ἔχοντι* (Act 21 13, IIKor 12 11) auf das unmittelbar bevorstehende Endgericht hin; ein Gedanke, an dem sich die weitere Erörterung in V. 7 fortspinnt***). — *ζῶντας καὶ νεκρούς*) Schlechthin alle Menschen, lebende wie todte, sind seinem Gerichtsspruche unterworfen. Die allgemeine Ausdrucksweise gestattet es in keiner Weise, irgendwelche Einschränkungen zu machen; am allerwenigsten dürfen die *νεκροί* (als geistlich Todte) auf die *βλασφημοῦντες* bezogen werden; ebensowenig geht es an, nur an Christen zu denken (Wichelh., Schott, Spitta), da des Gerichtes offenbar zunächst

*) V. 4 enthält demnach einen authentischen Commentar dazu, was der Apostel sich als den ersten Anfang des *παθεῖν σαρκί* vorstellt.

**) WH. lesen mit BC min *τῷ ἑτοίμως κρίνοντι*.

***) Spitta meint, *οἳ ἀποδώσουσιν λόγον* sei nicht zu deuten von der Selbstverantwortung der *βλασφημοῦντες* in dem über sie ergehenden Strafgerichte, sondern von ihrer Zeugnissabgabe bei dem Gerichte über die, welche sie verdammt haben. Das widerspricht dem durchgehenden neutestamentlichen Gebrauch der Phrase (vgl. Mt 12 36, Lc 16 2, Act 19 40, Röm 14 12, Hbr 13 17); auch in der Profangräcität heisst es stets „sich verantworten". Endlich spricht die offenbare Wechselbeziehung zwischen *λόγον ἀποδιδόναι* und *κρίνειν* gegen diese Fassung.

um der Lästerer willen gedacht ist (vgl. Keil, Ust.). Aber selbst dadurch kann der Ausdruck nicht hervorgerufen sein, dass der Apostel andeuten wollte, die βλασφημοῦντες würden nicht ungestraft bleiben, sie möchten nun vor dem Gerichte sterben oder nicht. Denn zu der Anschauung, die Petrus eben vorgetragen hat, nach welcher Christus eben schon in Bereitschaft steht, zu richten, wonach das Ende aller Dinge bereits unmittelbar nahe ist, würde es wenig stimmen, wenn er hier Reflexionen anstellen wollte über den Fall, dass die βλασφημοῦντες bei dem Eintritte des Gerichtes nicht mehr leben sollten. Zugegeben, dass der Apostel Christum deshalb den Richter aller Menschen ohne Unterschied nennt, um zu zeigen, dass auch die Frevler sicher das Gericht erwarte, so ist doch gewiss, dass er mit dem allgemeinen Ausdrucke weiter greift und die schlechthinnige Universalität des Gerichtes hervorhebt. Für die Auslegung des folgenden Verses ergiebt sich daraus die Erkenntniss, dass mit den νεκροί, von denen hier die Rede ist, nicht eine bestimmte Kategorie von Todten, sondern unterschiedslos alle Todten, die ganze Kategorie der Todten, gemeint sind.

4 6. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη) Das Moment, welches diesen Begründungssatz mit dem vorigen Verse verbindet, liegt unbestreitbar einmal in dem νεκροῖς des Hauptsatzes, sodann in dem κριθῶσιν des Absichtssatzes*). Aus dieser unmissverständlichen Rückbeziehung ziehen wir den folgerichtigen Schluss, das die νεκροί in V. 6 dieselben sein müssen wie in V. 5, d. h. aber die Todten überhaupt, die ganze Kategorie der Todten im Unterschiede von der Kategorie der Lebendigen. Es ist also νεκροῖς, wozu auch die Artikellosigkeit stimmt, rein qualitativ gemeint (de rubriek der dooden, Cram.). Dieser Eindruck verstärkt sich noch durch das καί: nicht nur Lebenden, sondern auch Todten ist Evangelium verkündigt worden (vgl. Beck). So gewiss das nun auf der einen Seite bedeutet: „solchen, die am Leben waren, sc. als ihnen das Evangelium gebracht wurde", nicht: „solchen, die bis jetzt noch am Leben geblieben sind", so gewiss heisst es auf den anderen Seite: „todten als solchen, als sie bereits νεκροί waren". Man muss sich wirklich über alle philologischen Gegengründe hinwegsetzen, wenn man zu der von Hofm., Ust., v. S., Spitta u. A. gegebenen Uebersetzung gelangen will: „den jetzt Todten,

*) Die Wiederaufnahme dieser Worte macht es unmöglich, V. 6 über V. 3—5 hinweg, die dann eine Digression bilden würden, mit V. 1. 2 in Zusammenhang zu bringen (geg. Zezschw.).

nämlich als sie noch am Leben waren". Die Hauptmomente dieser Umschreibung fehlen im Texte; und doch wären sie ganz unentbehrlich, wenn der Verf. nicht missverstanden werden wollte. Denn stellte er einmal die *νεκροί* in V. 6 in gewissen Gegensatz gegen *ζῶντες* — und das thut er durch *καί* aufs Deutlichste —, meinte aber doch im Grunde nur eine gewisse Kategorie derer, die als *ζῶντες* das Evangelium empfangen hätten, nämlich diejenigen von ihnen, die inzwischen verstorben seien, dann hätte er ohne alle Frage *τοῖς νῦν νεκροῖς οὖσιν* schreiben müssen; weder der Artikel noch das *νῦν* dürfte fehlen. Aber das Wort *νεκρός* verträgt nach seiner durchgängigen Bedeutung überhaupt nicht jene Umschreibung, welche, wie man den Ausdruck im einzelnen auch wählen möge, in jedem Fall auf den inzwischen eingetretenen Uebergang aus dem Leben in den Todeszustand reflektirt: „den inzwischen Verstorbenen". Mit *νεκρός* kann immer nur der gegenwärtige Todeszustand als solcher bezeichnet werden, es liegt in dem Worte auch nicht der leiseste Hinweis auf den Vorgang des Sterbens, wie er etwa in einem *ἀποθανοῦσιν* liegen würde*).

Wer 3 19 von der Predigt Christi in der Unterwelt deutet, kann der Annahme einer Rückbeziehung unserer Aussage auf jene ohne die grösste Willkür nicht aus dem Wege gehen. Oder wie stellt man sich das als möglich vor, dass die Leser des Briefes die Rede von der Verkündigung des Evangeliums in der Unterwelt nach 3 19 noch hätten frisch im Gedächtniss haben und nun die Aussage *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* nicht damit in Verbindung bringen sollen**)! — *εὐηγγελίσθη* ist

---

*) Jede Verengung des Begriffes ist demnach unzulässig; vor Allem lässt sich der Ausdruck nicht auf die *βλασφημοῦντες* des V. 5 (so Hofm.) oder auf die verstorbenen Christen (Beng., Zezschw., Schott, Schweiz., Ust., Spitta, v. S. u. A.), oder gar auf die Frommen des alten Bundes (Bulling., Aret. u. A.) einschränken. Ja es ist nicht einmal erlaubt, an die in 3 19 speciell genannten Todten aus den Tagen Noahs (de W., Brückn., Fronm. u. A.) zu denken. Warum der Apostel 3 19 gerade jene heraushob, haben wir dort genügend erklärt. — Völlig auszuschliessen ist wegen der Parallele mit *ζῶντας* in V. 5 die Deutung von „geistlich Todten = Ungläubigen" (Clem. Alex., Gerh. u. A.), die höchstens in homiletischer Bearbeitung verzeihlich ist (Kögel, vgl. übrigens auch Hofm.).

**) Das dreifache Bedenken Usteris, dass weder Subj., noch Prädik., noch Personalobjekt in 4 6 und 3 19 identisch seien, ist in allen Theilen hinfällig. Subj. der Verkündigung ist natürlich hier wie dort Christus; das pass. und impersonelle *εὐηγγελίσθη* ist gewählt, weil es hier nur auf die Thatsache ankam, dass sie die Botschaft des Evangeliums gehört haben; und endlich die Einschränkung des Objekts in 3 19 ist in dem dortigen Zusammenhang begründet. —

passivisch und impersonell zu fassen: „es ist ihnen Evang. verkündigt worden“ *).

Den Zweck dieser Verkündigung giebt der Satz mit ἵνα an, auf den εἰς τοῦτο schon vorauswies: ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι) κριθῆναι σαρκί bezeichnet das am Leibe, dem Substrate des natürlichen Lebens, erlittene Todesgericht. Das wird durch den Gegensatz gegen ζῶσι und durch die Bedeutung der σάρξ in unserem Briefe (3 18, 4 1) gefordert **). Durch κατὰ ἀνθρώπους, „nach Menschenweise“, wird das Gerichtetwerden am Fleische als etwas Gemeinmenschliches hingestellt = „wie es alle Menschen erfahren müssen“. — ζῆν πνεύματι bezeichnet im Gegensatze zu dem einmal vorübergehenden Todesgerichte das dauernde Leben. Dies Leben ist aber kein blosses Fortexistiren; denn das Schicksal, fortzubestehen, wird den πνεύματα im Scheol auch ohne Verkündigung des Evangeliums zu Theil. Es ist ein wirkliches Leben, das sich als solches auch äussern kann; dazu gehört ein Organ der Lebensbethätigung: das ζῆν πνεύματι ist demnach gleichwerthig mit dem ζωοποιηθῆναι πνεύματι, welches Christus nach 3 18 an sich erfahren hat. Das bestätigt der Zusatz κατὰ θεόν, welcher um der genauen Parallele zu κατὰ ἀνθρώπους willen ebenso übersetzt werden muss: „nach Gottes Weise = ein Leben, wie es Gott lebt“, d. i. ein ewig seliges Leben (vgl. Weiss bibl. Theol. § 50, c.) ***).

Nun sind zwar beide Theile des abhängigen Satzes mit ἵνα an den Hauptsatz angeknüpft, und es scheint, als müsse beides als Zweck des εὐηγγελίσθη verstanden werden. Es kann aber nur das zweite Glied, ζῶσι δὲ κτλ., als Ausdruck des mit der Heilspredigt Beabsichtigten gelten; das erste Glied ist dem zweiten subordinirt. Damit ist aber gegeben, dass das Zeitverhältniss, in welchem κριθῶσι und ζῶσι zu εὐηγγελίσθη stehen, nicht dasselbe sein kann. Beachtet man

*) Es ist nicht ὁ Χριστός oder dgl. zu ergänzen (Calv., Beng., Grot., Pott u. A.), noch weniger kann es medial genommen werden, was gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch wäre (geg. Grimm, StKr 1872 671, Anm.).

**) Nichts berechtigt daher dazu, unter diesem Gerichte das Gericht der Busse, das unter Leiden erfolgende geistliche Sterben (Luth., Beza, Gerh., Beng.; vgl. Keil) oder das Gericht der Sindfluth (de W.) zu verstehen.

***) Willkürlich sind alle Auslegungen des κατὰ θεόν, welche die Parallele mit κατὰ ἀνθρώπους nicht berücksichtigen; so ist es willkürlich, wenn Hofm. z. B. übersetzt: „von Gottes wegen, indem Gott es ist, der dieses Leben giebt, so dass es also auch hiernach beschaffen ist“.

den nun ins Gewicht fallenden Wechsel von Aorist (*κριθῶσι*) und Präsens (*ζῶσι*), beachtet man ferner, dass nach unserer Deutung das Personalobjekt des *εὐηγγελίσθη* solche thatsächlich bezeichnet, an denen jenes gemeinmenschliche Gerichtetwerden sich bereits vollzogen hat, so wird man mit Fug und Recht urtheilen dürfen, dass das von *ἵνα* abzulösende *κριθῶσι σαρκί* plusquamperfectisch dem *εὐηγγελίσθη* vorangehend zu denken ist, und das *ζῶσι πνεύματι* ihm folgend (Joh 12 7, Steig., Wies., Huth., Weiss, Gess): „Damit sie zwar gerichtet seien am Fleisch, aber leben möchten u. s. w."; oder: „damit sie, obwohl sie bereits gerichtet seien am Fleisch, doch leben möchten u. s. w." Diese gänzliche Loslösung der ersten Satzhälfte von *ἵνα* ist um so mehr geboten, als durch *κατὰ ἀνθρώπους* das Gerichtetwerden ausser Beziehung zu *εὐηγγελίσθη* gesetzt ist. Wenn Hofm. diese Auffassung bezeichnet „als aller sprachlichen Rechtfertigung entbehrend" und wenn Ust. diesem Urtheile (46) beipflichtet. dann darf man fragen, wie der Apostel jenen Gedanken anders hätte wiedergeben sollen, da der Conj. Perf. nicht gebräuchlich ist. Das einfachere *ἵνα κριθέντες — ζῶσι* schrieb er nicht, „um durch jene Zusammenstellung den Contrast schärfer aufzudecken" (vgl. Hartung, Lehre v. d. Part. II 406; Matthiae: ausf. griech. Gr. Ausg. 2 1262).

Möglich ist es allenfalls, das *κριθῶσιν* in der Weise als beabsichtigte Folge des *εὐηγγελίσθη* zu verstehen, dass „die göttliche Absicht, welche auch für Todte eine Predigt des Evangeliums ordnete, (in dieser Predigt) natürlich auch bestimmte, was ihr vorher eingetretener Tod für eine Bedeutung haben sollte"; so Weiss, der sich aber irrt, wenn er meint, so der Fassung des *κριθῶσιν* als Präteritum aus dem Wege gehen zu können. In seiner Umschreibung liegt das Präteritum in den Worten „ihr v o r h e r eingetretener Tod". Die Uebersetzung müsste auch in diesem Falle lauten: „damit sie (wie es die frohe Botschaft als göttliche Absicht ihnen offenbarte) g e r i c h t e t wären u. s. w." (vgl. übrigens auch Beck).

Der ganze Vers ist durch *γάρ* an V. 5 angeknüpft. Am nächsten läge es, das *γάρ* auf die ganze einheitliche Aussage von V. 5 zu beziehen (so Schott und Hofmann). Will man diese Ansicht consequent durchführen, dann darf man die *νεκροί* nicht von verstorbenen Christen deuten (Schott), sondern von *βλασφημοῦντες*; so Hofmann; denn wenn derselbe zunächst auch den Begriff etwas weiter auf alle bezieht, denen bei Lebzeiten Evangelium gepredigt ist, so beschränkt er die *νεκροί* im Grunde doch sofort wieder auf die *βλασφημοῦντες*, wenn er in V. 6 eine Begründung oder Erläuterung dafür

sucht, dass die Lästerer, sei's lebend, sei's todt, werden Rechenschaft geben müssen (vgl. Burg.). Als ob das noch müsste begründet werden, dass auch die verstorbenen Lästerer werden zur Rechenschaft gezogen werden, und als ob auf dem Boden der biblischen Anschauung der Gedanke möglich wäre, dass Jemand durch den Tod der Verantwortung entrinnen könnte! Und wie stimmt vor Allem zu der Absicht jener Begründung der Zweck des *εὐηγγελίσθη*, wie er mit *ἵνα — ζῶσι κτλ.*, angegeben ist? *) — Vielmehr, da es geboten ist, in *νεκροῖς* eine Wiederaufnahme des unmittelbar vorhergehenden *νεκρούς* zu finden, dies *νεκρούς* aber in keiner Beziehung zu den *βλασφημοῦντες* stand, sondern über die zunächst zu erwartende Aussage in V. 5 hinausging, so muss man V. 6 lediglich als eine Begründung des Gedankens ansehen, dass das Gericht nicht nur über die Lebendigen, sondern auch über die Todten ergehen werde (vgl. Goeb.).

Die Voraussetzung, die diesem Zusammenhange zu Grunde liegt, ist die, dass ein Gericht Christi über Todte und Lebendige nach der gleichen Norm nur dann denkbar ist, wenn ihnen durch Verkündigung des Evangeliums die Möglichkeit der Errettung gegeben war, oder genauer, wenn von einer Verantwortlichkeit der *νεκροί* gesprochen werden kann. Nach dem Zusammenhange will V. 6 offenbar dem Einwurf begegnen, dass von einem *κρῖναι νεκρούς* nicht wohl die Rede sein könne, da dieselben ja im Tode ihr Urtheil bereits empfangen hätten. Der Verf. weist diese Meinung nicht

---

*) Wie wenig unmittelbar der Satz mit *γάρ* solche Begründung beibringen würde, zeigt eine Paraphrasirung des Textes nach der Hofmann'schen Auffassung: „Sie werden, ob auch schon todt, dem Rechenschaft geben, der sich bereit hält, Lebende und auch Todte zu richten; denn dazu ist auch solchen, die dannzumal schon zu den Todten gehören werden, im Leben Evangelium gepredigt worden, damit sie, ob sie gleich inzwischen das Todesgericht erleiden mussten, doch durch den Glauben zu einem geistlichen und göttlichen Leben gelangen könnten (während natürlich bei Verschmähung dieser Gelegenheit ihre Verantwortung sich nur häufen würde)". Der eingeklammerte Satz, der dann das Hauptmoment der Begründung bilden würde, ist einfach hinzugedacht und im Texte durch nichts angedeutet. — Dasselbe ist zu sagen über die zum Text willkürlich hinzugefügten Worte von Burg.: „hat diese Absicht sich an ihnen durch ihre Schuld nicht erfüllt, so werden sie mit Fug und Recht von Christo zur Verantwortung gezogen". — Die Auffassung von Ust., der auf einer Seite jegliche Beschränkung des *νεκροί* abweist, auf der anderen trotzdem die Aussage *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* auf solche bezieht, die während ihrer Lebzeiten Evangel. gehört haben, ist m. E. ebenso inconsequent, wie die von Hofm. (vgl. auch Keil u. A.).

etwa als irrig ab; er acceptirt sie, nennt nun aber eine Thatsache, durch welche die *νεκροί* trotzdem von Neuem vor Gott und Christo verantwortlich geworden sind und so neben den *ζῶντες* als Objekte des göttlichen Gerichts in Betracht kommen. Es ist das dieselbe Thatsache, durch welche den im Todeszustand befindlichen *νεκροί* nach Gottes Willen die Theilnahme an einem neuen gottgemässen Leben ermöglicht werden sollte*), nämlich die Verkündigung des Evangeliums an die *νεκροί*.

So wird ein leidlicher Zusammenhang zwischen V. 6 und V. 5 hergestellt. Freilich die Hauptaussage des V. 5 mit ihrer Rücksichtnahme auf die *βλασφημοῦντες* bleibt auch so ausser Betracht. Die Bemerkung des V. 6 ist lediglich ad vocem *νεκρούς* angefügt, und das Aeusserste, was sich erreichen lässt, ist eine Beziehung nicht nur des *ἵνα κριθῶσιν*, sondern auch (wie oben dargestellt) des *ἵνα ζῶσιν* auf das *κρῖναι* des V. 5. Alle Bedingungen für die Annahme einer später in den Text aufgenommenen Randbemerkung sind bei unserem Verse in der That in so hohem Masse erfüllt, dass Cramer's Ausführungen hier verhältnissmässig viel überzeugender sind, als bei 3 19ff. Mit V. 5 ist der Gedanke nach rückwärts schön abgerundet. Und auch V. 7ff. knüpft mit den einleitenden Worten unmittelbar an V. 5 an. Sieht man V. 6 als einen integrirenden Bestandtheil des Textes selbst an, so ist es eine midraschartige Bemerkung des Verf., die dann aber auf jeden Fall im Anschluss an 3 19f. ihm in den Sinn gekommen ist. Hält man ihn für eine Glosse, so ist dieselbe ebenfalls auf Grund von 3 19f. gemacht. Die Annahme einer Wechselbeziehung zwischen beiden Stellen ist in jedem Falle unumgänglich nothwendig**).

---

*) Nicht: „verwirklicht worden ist". Denn *ἵνα ζῶσιν* bezeichnet die beabsichtigte, nicht die thatsächliche Folge des *εὐηγγελίσθη*.

**) Cram. hält deshalb auch beide Stellen für glossematische Zusätze aus derselben Hand.

Spitta fasst seine Ansicht über unsern Vers dahin zusammen, dass er nichts anderes enthalte als „eine an *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* sich anschliessende, erläuternde Bemerkung, welche ähnlich wie 1Th 4 13ff. voraussetzt, dass dieses Schriftstück einer Zeit angehört, wo die Gemeinden über das Schicksal der vor der Parusie Weggestorbenen aufgeklärt und getröstet werden mussten". Und ganz ähnlich drückt sich v. S. aus: „der Verf. begegne mit V. 6 dem mit dem Gedanken an die verstorbenen Christen gegen den allgemeinen Satz des V. 5 sich erhebenden Einwand: was hilft das unserem in der Leidenszeit gestorbenen Gliedern? Auch ihnen, antwortet er, gilt die ausgleichende Aussicht auf das Gericht — —. Der damit erledigte Einwand erinnert

4 7—5 9. Dritte Ermahnungsreihe. Der Apostel der Hoffnung hebt wieder mit einem Blick auf die Nähe des Endes an, und unterstellt so die Ausführungen über die innergemeindlichen Angelegenheiten, die nun folgen, dem gleichen Gesichtspunkte, wie die früheren. Nachdem er zu rechter Bereitschaft zu gemeinsamem Gebete ermahnt hat, fordert er die Leser auf, stets Bruderliebe zu üben und die Gnadengaben zu gegenseitiger Förderung anzuwenden (V. 7—11); es folgt eine Ausführung über die rechte Würdigung der gemeinsamen Leiden, die sie von nahe mit ihnen verbundenen Kreisen zu erdulden haben (V. 12—19). Im nächsten Cap. wendet er sich an die Leiter der Gemeinde, ermahnt sie zu treuer, selbstloser Ausübung ihrer Amtspflichten (5 1. 4), und die Jüngeren zu entsprechender Unterordnung unter diese Aeltesten (V. 5); er fügt die Forderung gegenseitiger Unterordnung an, die nur ein Ausfluss ist der demüthigen Unterordnung und des demüthigen Vertrauens Gott gegenüber (V. 6. 7), und schliesst endlich mit der Ermahnung zu wachsamer Glaubenstreue und Glaubensfestigkeit in Leidensanfechtungen (V. 8. 9).

4 7-11. Die rechte Art christlichen Gemeinschaftslebens im Blick auf die Nähe des Endes.

4 7*). *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν*) Das *δὲ* leitet zu

---

an die ITh 4, IKor 15 berücksichtigten Bedenken u. s. w.“. Aber von einem ausgleichenden Gericht ist in V. 5 gar nicht die Rede; denn *κρῖναι* bezieht sich dort nach dem von Spitta zweifellos falsch gedeuteten *ἀποδ. λόγον* in erster Linie auf das göttliche Strafgericht. Gegen jene Fassung sprechen alle die Gründe, welche uns zu unserer Deutung bewogen haben, vor Allem die willkürliche Beschränkung des *νεκροῖς*. Und das hat schon Cramer in seiner Kritik dieser Ansicht richtig betont, dass ja in diesem ganzen Zusammenhang von der Furcht der Gemeinden, ihre Verstorbenen möchten vielleicht nicht an der künftigen Herrlichkeit theilnehmen, keine Rede ist. Und vollends, wenn v. S. von den in der Leidenszeit gestorbenen Gliedern der Gemeinden spricht und damit nach seiner Gesammtauffassung des Briefes doch offenbar an die im Leiden und durch das Leiden zu Tode gebrachten Christen denken muss, wie ist es da möglich, dass der Verf. einem solchen im Leiden und doch wohl freiwillig und geduldig erlittenen Tod gläubiger Christen die Bedeutung eines *κριθῆναι σαρκί* zuerkennen kann! Das wäre ja der direkteste Widerspruch gegen alle früheren Ausführungen des Briefes über die Gottwohlgefälligkeit und über die Segenskraft des Leidens, welches die Christen nach Analogie des Leidens und Sterbens Christi erdulden. Was sogar Anderen zum Segen ausschlagen soll, kann doch nicht wohl für die Leidenden selbst die Bedeutung eines Gerichtsvollzuges haben.

*) Der Art. vor *προσευχ.* fehlt in ℵAB min. und ist nicht zu lesen. Vielleicht lässt sich die Einfügung des Art. aus 3 7 erklären.

der neuen Gedankenreihe über. — *πάντων* (neutr., nicht masc.) *τὸ τέλος* weist zurück auf die Nähe des Gerichtes (V. 5), mit dem zugleich das Ende aller Dinge und Lebensverhältnisse eintritt. Die unmittelbare Anknüpfung an V. 6 (so noch v. S.) behält stets etwas Unnatürliches. Zu *τέλος* vgl. Mt 24 6. 14. — *ἤγγικεν*) Jak 5 8; Röm 13 12; Phl 4 5. „Dass die Apostel, ohne Zeit und Stunde zu bestimmen, die Wiederkunft Christi und damit verbunden das Ende der Welt — ihrem bisherigen Bestande nach — als damals nahe bevorstehend erwarteten, ist einfach anzuerkennen". *σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε*) Erste, durch den Gedanken an die Nähe des Weltendes begründete (*οὖν*) Ermahnung. — *σωφρονεῖν* bezeichnet die Gesundheit des Sinnes, die aus der sittlichen Selbstzucht und Selbstbeherrschung hervorgeht; *νήφειν* (1 13) geht auf die volle Klarheit des Geistes, der nicht getrübt wird durch die Leidenschaftlichkeit und andere rauschähnliche Affecte*). Es ist zu eng, beide Ausdrücke nur von der Enthaltsamkeit im sinnlichen Genusse im Gegensatze zu der V. 2f. geschilderten heidnischen Zügellosigkeit zu verstehen (geg. Wies., Hofm., Keil u. A.). — Damit ist die Gemüthsverfassung beschafft, die nöthig ist *εἰς προσευχάς*), denn ein von Leidenschaften irgendwelcher Art aufgeregtes Gemüth ist nicht fähig, mit Andacht zu beten. Gebete (wie der Plural zeigt, regelmässig wiederholte Gebete) bilden die Grundlage eines gesunden christlichen Gemeinschaftslebens. Man versteht an dieser Stelle vielleicht mit Recht darunter die zur Vorbereitung auf das Ende nothwendigen gemeinsamen Gebete (vgl. 3 7; Schott).

4 8**). *πρὸ πάντων κτλ.*) vgl. Jak 5 12. Die nun folgenden Particc. und Adjj. hängen grammatisch von *σωφρον. καὶ νήψατε* ab. Die rechte Bereitschaft zum Gebet ist Allem übergeordnet. Wir übersetzen: „indem ihr dabei vor Allem die Liebe zu einander (*εἰς ἑαυτούς* = *εἰς ἀλλήλους*) ausdauernd sein lasst"; es ist also ein dem *σωφρον. κτλ.* untergeordnetes, aber doch besonders in Betracht kommendes Moment***) (vgl. Wies., Schott, Hofm., Huth.). — Vorausgesetzt wird

*) Die beiden synonymen Worte sind nicht zu trennen (geg. de W., Hofm.).

**) Das *δέ* nach *πάντων* wird in allen neueren Textausgaben nach den ältesten codd. ausgelassen; vielleicht ist die Zusetzung des *δέ* Correctur nach Jak 5 12. — *ἡ ἀγάπη* Rcpt. nur nach min. — *καλύψει* Rcpt. nach ℵLP ist Correctur nach Jak 5 20; *καλύπτει* nach ABK al. cop. arm. Clem. Rom; ebenso ist *γογγυσμῶν* (Rcpt. nach KLE Oec.) Correctur nach Phl 2 14 und mit ℵAB syr. arm. vulg. *γογγυσμοῦ* zu lesen.

***) Keil bezieht diese Participien zu unmittelbar auf den in 7a liegenden Gedanken an das Ende.

übrigens, dass sie Liebe zu einander fühlen; ermahnt wird nur dazu, dass sie dieselbe ἐκτενής sein lassen (Beng.). — ἐκτενής, vgl. 1 22, ist auch hier = „ausdauernd", nicht = „brünstig" (Luth. u. d. Meisten), vehemens (Beng.). Ohne ausdauernde gegenseitige Liebe ist kein gemeinsames Gebetsleben denkbar, weil es ohne sie kein gegenseitiges Tragen in Geduld, kein liebreiches Vergeben der Schwächen des Nächsten giebt. — ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν) Diese Sentenz ist aus Prv 10 12 geflossen (vgl. Brückn., Wies., Weiss, Huth. u. A.), selbst wenn der Apostel die Worte nicht unmittelbar aus jener Stelle schöpfte*). Die Beziehung auf die Sünden des Nächsten, die dadurch nahe gelegt wird, ist an unserer Stelle geboten, wo vorher und nachher vom Verhalten gegen den Nächsten die Rede ist, und wo der Apostel den segensreichen Einfluss solchen Verhaltens auf das Gemeindeleben im Auge hat (geg. Hofm.).

Verfehlt scheint es, τὸ πλῆθος mit ἐκτενής in Zusammenhang zu bringen (Steig., vgl. Weiss, Fronm.), weil ἐκτενής nicht die Intensität und räumliche Ausdehnung, sondern die zeitliche Dauer anzeigt; der Liebe an sich ist es eigen, die Menge der Sünden vergebend zuzudecken: „Christliche Liebe vergiebt, wie sie selbst aus der Vergebung stammt" (Kögel). Wen die empfangene Vergebung nicht das Vergeben lehrt, der bleibt nicht im Gnadenstand, der kann kein wahres Glied der christlichen Gemeinschaft sein. „Das stimmt trefflich zu dem Bescheid, den Petrus einst aus dem Munde des Meisters bekommen" (Ust.; Mt 18 15ff. 21ff.) **).

4 9. Von der vergebenden Liebe schreitet der Apostel nach dem Vorbilde mancher Herrnworte, die ihm vorschweben mochten, fort zur gebenden dienenden Liebe. Es wird naturgemäss zunächst diejenige specielle Form der Liebesübung berührt, welche für die damaligen Zeitverhältnisse

---

*) Der Sinn des Urtextes (die LXX übersetzen die zweite Hälfte falsch!) ist: während der Hass (der die Sünden anderer hervorzieht) Streit und Zwietracht erregt, bedeckt die Liebe in vergebender Milde die Sünden Anderer (und wirkt dadurch Eintracht).

**) Man darf sich für unsere Stelle nicht durch Jak 5 20 und die dort geforderte Erklärung leiten lassen, dass die Liebe, indem sie die Bekehrung des Nächsten bewirkt, macht, dass Gott die Sünden desselben nicht mehr ansieht. Denn an unserer Stelle ist von „verirrten Brüdern" nicht die Rede und nichts deutet im Zusammenhange auf eine bessernde Thätigkeit hin, die den anderen zu bekehren sucht. — Vollends darf man nicht den Gedanken eintragen, der nicht nur von katholischen, sondern auch von protest. Auslegern (vgl noch de W., Brückn.) vertreten ist, dass man durch Liebesübung seine eigene Sünde abbüssen könne.

charakteristisch war. Gastfreundschaft galt auch späterhin immer als eine Bethätigung specifisch-christlicher Liebesgesinnung. Der Ton liegt auf ἄνευ γογγυσμοῦ „ohne Murren über die mancherlei Beschwerden, die damit verbunden sind" (vgl. Röm 12 13; Hbr 13 2. 3 u. a. St.).

4 10. ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα κτλ.) Dieser Vers bietet keine nähere Detaillirung des φιλόξενοι (v. S.), sondern ordnet sich, wie dieses, der allgemeineren Ermahnung des V. 8 unter. καθώς zeigt an, dass der Art und dem Umfange der Gabe, die er empfangen hat, das Thun eines Jeden im Dienste des Nächsten und damit zum Besten der ganzen Gemeinde entsprechen soll; Röm 12 6, IKor 12 4f. Der Apostel setzt also voraus, dass Jeder ein χάρισμα besitzt. Es ist demnach hier, wie im Korintherbriefe, keine ausserordentliche Wundergabe gemeint, sondern die Fähigkeit, seine natürliche Anlage und Begabung in den Dienst des Nächsten zu stellen und zum Besten der Gemeinde zu verwerthen. Das ist die Grundlage aller wirksamen Liebesbethätigung; es ist, religiös betrachtet, schon ein χάρισμα von Gott, wenn man es versteht, in seinem Berufe stets das Wohl der ganzen Gemeinschaft im Auge zu behalten. — διακονεῖν, transitiv vgl. 1 12. — ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ) „wie tadellose, treffliche (ITim 4 6, IITim 2 3) Verwalter (IKor 4 1, Tit 1 7) der mannigfaltigen χάρις Gottes", d. h. dessen, was ihnen durch die Güte Gottes (zu χάρις vgl. 1 2. 10. 13) in mannigfaltiger Weise an Gaben und Fähigkeiten mitgetheilt worden ist. Die Gemeinde ist als ein Hauswesen Gottes gedacht, wo einer dem andern nach dem Sinne und Willen des Hausherrn liebevolle Handreichung thut. In dem Bilde klingt das Gleichniss des Herrn von den anvertrauten Pfunden (Mt 25 14ff.) durch (de W., Weiss, Ust.).

4 11 führt an zwei Beispielen aus, wie sie sich als οἰκονόμοι ποικ. χάρ. θεοῦ zeigen sollen. Sie sollen auf die eigene Ehre verzichten, und durch alle Handlungen Gott anerkennen als den eigentlichen Vermittler aller Fähigkeiten und damit auch aller Erfolge. — Die Vordersätze setzen je ein einzelnes Beispiel des obigen ἕκ. καθὼς ἔλαβ. χάρισμα, aber so, dass bereits an die Ausübung desselben gedacht ist (geg. Pott, Schott u. A.). — εἴ τις λαλεῖ) Die Thätigkeit des λαλεῖν bezieht sich hier auf das Reden in der Gemeinde zwecks ihrer Erbauung, was jedem freistand und nicht auf die Presbyter beschränkt gedacht werden darf. — ὡς λόγια θεοῦ) nach Analogie der vorhergehenden Particip. ist auch hier λαλῶν und nachher διακονῶν zu ergänzen (Wies., Huth. u. A.). — λόγια in der Profangräcität von Orakelsprüchen, im

N. T. von Offenbarungsworten Gottes gebraucht. — *εἴ τις διακονεῖ*) ist ebenfalls nicht auf Amtsthätigkeit amtlich angestellter Diakonen einzuschränken, sondern bezieht sich auf freie christliche Liebesthätigkeit jedweder Art; namentlich wird an Armen-, Kranken- und Fremdenpflege gedacht sein. — *ὡς ἐξ ἰσχύος κτλ.*) sc. *διακονῶν*. Die Ermahnungen wollen, wie das wiederholte *θεοῦ*, *θεός* und der Absichtssatz zeigt, den Lesern ans Herz legen, dass sie jene Thätigkeit im Interesse der Gemeinde nicht üben sollen, als besässen sie die Gabe und das Vermögen dazu aus sich selber, sondern aus der Art, wie sie es thun, soll das lebendige Bewusstsein hervorleuchten, dass Gott es ist, der Gaben und Mittel dazu hergereicht hat. Zu *χορηγεῖ* vgl. Sir 1 s. 23, IIKor 9 10; *ἐπιχορ.* z. B. IIPt 1 5. — *ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεός*) giebt den Zweck von V. 10. 11 an mit besonderer Beziehung auf die drei Bestimmungen mit *ὡς*, die hier ihre Erläuterung finden. — *ἐν πᾶσιν* ist allgemein zu fassen = „in allen Stücken, in allen Fällen" (Wies., Huth. u. A.): nicht speciell: „in allen Bethätigungen gemeindlicher Begabung" (Schott, Keil, Weiss); noch weniger masculin.: „in euch Allen, als seinen wahren Werkzeugen" (de W.). — Verherrlicht wird Gott insofern, als sich durch ihr Verhalten zeigt, wie Grosses Gott in ihnen und durch sie zu wirken im Stande ist (vgl. 2 12). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) Was Gott darreicht, wird uns durch Christum zu Theil; und was wir auf Grund dessen vollbringen, thun wir wiederum in der Kraft Gottes durch Vermittlung Jesu Christi (vgl. Hbr 13 15)*). Indessen nimmt *διὰ Ἰ. Χρ.* neben der Hauptaussage *δοξάζ. ὁ θεός* eine untergeordnete Stellung ein, und die folgende Doxologie (vgl. Apk 1 6) kann nicht auf Christum (Grot., Calov., Steig., v. S.), sondern nur auf Gott bezogen werden (gute Begründung hierfür s. bei Johnst.); vgl. 5 10. 11. Logisch angesehen bietet die Doxologie die Begründung des Finalsatzes: „weil Gotte die Herrlichkeit und die Kraft für alle Zeiten thatsächlich eignet (Indic.: *ἐστίν*), darum soll die gemeindliche Thätigkeit darauf gerichtet sein, dies Gott zum Preise zu lebendiger Anerkennung zu bringen" (vgl. Huth., Weiss, Schott u. A.).

4 12-19. Dieser Abschnitt wird missverstanden, wenn man es so ansieht, als kehre der Apostel hier zu den mancherlei

---

*) Verfehlt ist es, *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit Hofm. zu dem folgenden Relativsatze zu ziehen (vgl. Burg.). Die Wortstellung, sowie der Sinn des Satzes sprechen dagegen und wirkliche Analogien bieten auch Röm 16 27 und Hbr 13 21 nicht.

Verfolgungen und Leiden, von denen er früher sprach, lediglich zurück. Die Verse stehen inmitten der zusammenhängenden Ausführung über innergemeindliche Angelegenheiten, die sich bis zum Briefschlusse hinzieht. Und dass der Verf. von seinem Thema durch V. 12—19 nicht etwa abgekommen ist, zeigt die Anknüpfung mit οὖν in 5 1. Es genügt auch nicht zu sagen, dass hier dieselben Leiden, nur unter dem Gesichtspunkte des gemeinsamen Leidens besprochen werden; sondern wir müssen anerkennen, dass hier von einer ganz anderen Art von Leiden die Rede ist, von solchen nämlich, die gleichsam in der eigenen Mitte der Gemeinde entstehen, und zwar insofern, als sie von Leuten ausgehen, mit denen sie noch in gemeindlichem Verbande stehen (vgl. Einl. § 3 2). — Auch diese Ausführungen sind dem Gesichtspunkte unterstellt, dass das Ende nahe ist (vgl. V. 17). —

4 12: Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει) πύρωσις (Apk 18 9. 18 = incendium) „Feuersgluth" als Bild der Schmerz bereitenden Trübsale, vielleicht mit dem Nebengedanken der Läuterung*). — ἐν ὑμῖν) Das Feuer hat seinen Herd in ihrer eigenen Mitte**). Diese Ausdrucksweise legt es in der That nahe, anzunehmen, dass die Leiden nicht von aussen her an sie herangetreten sind, sondern in ihrer eigenen weiteren Gemeinschaft ihren Ursprung nahmen. Die Bestimmung πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ (relativisch aufzulösen, da hier, anders als 1 6, 3 14. 16, von thatsächlichen Leiden die Rede ist) bezweckt nicht etwa, anzudeuten, welche Auffassung der Leiden das Befremden darüber weichen machen müsse, — dieser Gegensatz beginnt erst mit V. 13 —; vielmehr gerade der πειρασμός ist es, welcher sie befremdet. Denn ein πειρασμός werden die Leiden, insofern sie ein Grund möglichen Abfalls sind (1 6, Jak 1 2). — ὡς ξένου κτλ.) ξένον ist Alles, was man im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht erwartet. — Die Aussage führt uns in die ersten Zeiten des Christenthums zurück, wo die ersten Erfahrungen von Anfeindungen aller Art, und damit verbunden die ersten Leiden, als etwas Neues, Unerwartetes, die Gemüther der Christen zu verwirren drohten.

---

*) πυρόω ist bei den LXX Uebersetzung von צרף und selbst von בהר. Prv 27 21 findet sich πύρωσις als ungenaue Uebersetzung von כור) etwa = Läuterungsfeuer.

**) de Wette übersetzt: „einigen unter euch geltend"!

4 13. *ἀλλὰ — χαίρετε*) Sie sollen die Leiden für eitel Freude achten (Jak 1 2); das ist die rechte Stellung des Christen zur Trübsal, freilich, wenn es die rechte Trübsal ist, in der er Theil nimmt an den Leiden Christi. — *καθὸ* = „in dem Masse, als“ = quatenus cf. Röm 8 26, IIKor 8 12. — *τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα* sind „die Leiden, die Christus selbst erduldet hat“; an diesen nehmen die Gläubigen Theil, indem die Welt ihnen dieselbe Feindschaft beweist, wie Christo, da er es ist, der in ihnen gehasst wird (Wies., Weiss, Schott, Huth.)*). — Zu *χαίρετε* ist nichts als Object hinzuzudenken. — *ἵνα καὶ — ἀγαλλιώμενοι*) In *καί* liegt, dass die zukünftige Freude in einem entsprechenden Verhältniss steht zur gegenwärtigen; in *ἵνα*, dass die zukünftige Freude durch die gegenwärtige bedingt ist**). — *ἐν τῇ ἀποκ. κτλ.*) = „bei oder zur Zeit der Offenbarung der Herrlichkeit Christi“ (vgl. Mt 25 31). — Die Verstärkung des *χαρῆτε* durch *ἀγαλλιώμενοι* entspricht genau der Steigerung 1 8 im Vgl. zu 1 6; cf. Mt 5 12. — Gemeinhin vermittelt man sich diese Aussage durch die paulinische Idee von der Lebensgemeinschaft mit Christo. Aber dann müsste man auch im Absichtssatze den Gedanken der Gemeinschaft hervorgehoben sehen. Dagegen ist hier lediglich ihr jetziges *χαίρειν* mit dem zukünftigen in Parallele gestellt, und man muss zugeben, dass, wie der Ausspruch überhaupt anklingt an Worte Christi, so auch die Form daraus entlehnt ist, der die Idee der Aequivalenz von Leistung und Lohn zu Grunde liegt.

4 14***). *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι*) Erklärung des *καθὸ κοινωνεῖτε κτλ.* im vorigen Verse; Mt 5 11.12 klingt hier deutlich durch. — *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*) vgl. Mk 9 41: *ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε* †). Ihr gegen-

---

*) An das innere Leiden zu denken, das der Mensch erduldet, wenn er in der Kraft Christi der Sünde abstirbt, haben wir kein Recht (geg. Steig.).

**) Das *ἵνα* ist von *χαίρετε* direct abhängig zu machen, natürlich von dem durch *καθὸ κτλ.* inhaltlich bestimmten *χαίρετε* (geg. Schott).

***) Es bleibt sehr zweifelhaft, ob der Zusatz *καὶ δυνάμεως* (ℵ *καὶ τῆς δυν.*) vgl. AP viele Min. vulg. sah. cap. syr. arm. aeth. Cypr. etc. ursprünglich ist oder nicht. Die neueren Textkritik. folgen der Autorität von B (cf. KL Clem. Tert. etc.) und lassen den zweiten Genit. fort. — *ἐπαναπαύεται* (A. min) ist Correctur nach Lc 10 6; *ἀναπέπαυται* ebenso nach IIKor 7 13. — Die Worte der Rcpt.: *κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται* sind zweifellos unecht. Nur KLP etc. Thph.-Oec. Cypr. zeugen dafür; ℵAB al. syr. aeth. cop. etc. dagegen. Für das Verständniss des Zusammenhanges sind sie nicht nothwendig (geg. Hofm.). Und wenn sie es wären, begriffe man erst recht ihre Auslassung nicht.

†) Steiger: „als Diener Christi“; Schott: „wegen eures Christen-

wärtiges Leiden ist also ganz andersartig, als die früher besprochenen Leiden seitens der heidnischen Umgebung. Die Heiden waren darüber erbittert, dass die Christen sich von ihrem Lebenswandel fernhielten, hier wird der Name Christi und in ihm die Christen geschmäht. Das ist seitens der Heiden, die gegen diesen Namen gleichgiltig waren, nicht denkbar, wohl aber von ungläubigen Juden, die diesen Christus nicht als ihren Messias ansehen wollten, und deshalb seinen Namen als den eines Verbrechers und Gotteslästerers schmähten. — *ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα κτλ.*) begründet, dass sie schon gegenwärtig *μακάριοι* genannt werden können. — *τὸ τῆς δόξης* darf man nicht für sich nehmen = *ἡ δόξα* (Matthiae, Ausf. gr. Gr. § 284); denn eine Analogie dazu findet sich im N. T. nicht (Win. 104); noch unpassender ist die Ergänzung eines *ὄνομα* nach dem Vorigen (Hofm.). Man wird vielmehr einfach *πνεῦμα* zu beiden Genit. hinzudenken müssen, und die auffällige Wiederholung des Artikels erklärt sich am besten nach Winer: „der Geist der Herrlichkeit und somit der Geist Gottes, d. i. welcher kein anderer ist als der Geist Gottes selber". *δόξα*, Uebersetzung des alttestamentl. כָּבוֹד, tritt an erster Stelle geradezu für „Gott" ein; weshalb, erklärt sich aus dem Zusammenhange von selbst. Das eine wie das andere ist gen. poss., wie es auch am natürlichsten ist, da das artikulirte *τῆς δόξης*, zumal da bei der Kargheit im Gebrauch des Art. bei unserm Verf., schwerlich als gen. qual. gedeutet werden darf*).

ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται) vgl. Jes 11 2; zum Verbum der Ruhe tritt eine Präposit. der Bewegung (cf. Joh 1 32, 3 36; Matthiae 1375; Kühner ad Xen. Anab. 1, 2 2), um zu bezeichnen, dass sie unter der dauernden Einwirkung dieses auf ihnen ruhenden Geistes stehen. — Der Satz mit *ὅτι* enthält nicht den Erkenntnissgrund (nach Aretius noch Hofm.: „jede solche Schmähung erinnert sie an das, was sie damit sind, dass sie den Namen Christi tragen"), sondern den Realgrund: „Ihr seid selig, weil ihr im Geist bereits gegenwärtig einen Theil jener Herrlichkeit, die eurer einst wartet, und damit das Unterpfand empfangen habt, welches euch die

namens und Christenstandes": de Wette: propter confessionem Christi; (vgl. Hofm.).

*) Wir lehnen v. S.'s Deutung (zu V. 19) ab, dass das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* ein *πν. τ. δόξ.* genannt werde, indem es die Christen zum *δοξάζειν τὸν θεόν* befähige. Der Ausdruck will jedenfalls etwas namhaft machen, was den Christen zu Theil werden soll, nicht, was sie leisten sollen.

ewige δόξα (5 10) verbürgt"; zur Sache vgl. auch Mt 10 19f.*). — Ueber den Zusatz der Rcpt.: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται (sc. ὄνομα Χριστοῦ), der den Text zwar nicht unterbricht (Schott), aber durch den Zusammenhang auch nicht gefordert wird (Hofm.), s. d. textkrit. Note. κατὰ κτλ. würde erklärt werden müssen: „nach ihrer Sinnesweise", oder: „hinsichtlich eures Verhaltens u. s. w."; denn für die Bedeutung „bei" oder „seitens" (Hofm.) lässt sich eine Analogie nicht beibringen.

4 15. Schon in dem καθὸ κοινωνεῖτε κτλ. V. 13 lag als Gegensatz angedeutet: „in dem Masse, als ihr euch das Leiden nicht selbst zugezogen habt". Diesen Gedanken führt er in der nun folgenden Warnung aus, indem er gegensätzlich seine bisherigen Voraussetzungen erläuternd fortfährt: μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς κτλ.) γάρ ist also = nämlich (so d. meist. Ausl.). — ὡς wie oft in unserem Briefe: „weil er ein Mörder u. s. w. ist". κακοποιός bedeutet hier nach den beiden Substantiven nicht den „Staatsverbrecher", überhaupt keine dritte Verbrecherklasse (geg. v. S.), sondern dient zur Verallgemeinerung der ersteren Begriffe und ist mit κακοποιεῖν τινα „Jemandem Schaden zufügen" in Zusammenhang zu bringen. Erst das vierte Subst. ἀλλοτριεπίσκοπος ist durch ὡς abgetrennt und selbstständig gestellt. Das Wort bezeichnet einen, der sich zum Aufseher macht über Dinge, die nicht sein sind, und die ihn nichts angehen. Man wird dabei an die vorschnelle Vielgeschäftigkeit der jungen Christen, vor der Jacobus warnt, und an ähnliche Erscheinungen denken müssen. Sie wollen die anderen gewinnen und fangen es falsch an, indem sie von ihrem höheren Standpunkte aus die Sittenrichter der andern spielen. So ziehen sie sich Unannehmlichkeiten und Leiden durch ihre eigene Schuld zu; das ist, wenn sie auch Christen sind, nicht das Leiden ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, von welchem er oben geredet hat.

Es ist von einigen Auslegern (vgl. bes. Weiss) mit gutem Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich schon die drei ersten Substantive in einer merklichen Antiklimax bewegen. Daher wird man das letzte ἢ ὡς geradezu übersetzen dürfen: „oder auch nur als ἀλλοτριοεπ.". „Dies ist offenbar das einzige, das der Verf. vorkommend denkt und das, obwohl bei ihm an gerichtliche Verurtheilung erst recht nicht zu denken ist, absichtlich jenen Uebel-

*) Calv. schiebt dem Sinne direct zuwider ein nihilominus ein.

thaten gleichgestellt wird, weil es ihnen mit Recht Schimpf und Schande zuzöge" (Weiss)*).

4 16. *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός*) sc. *πάσχει*, ist sachlich identisch mit V. 14a: *εἰ ὀνειδ. ἐν ὀνόμ. Ἰ. Χρ.* An gerichtliche Verhöre und Verurtheilungen zu denken, ist daher völlig unmöglich. Dabei würde sich die Ermahnung „*μὴ αἰσχυνέσθω*", milde ausgedrückt, sehr seltsam ausnehmen. Diese Ermahnung zeigt vielmehr aufs deutlichste, dass die Leiden, die sie zu erdulden hatten, wesentlich im Ertragen solcher Schmähreden bestanden**). Nun fährt der Apostel nicht, wie man erwarten sollte, fort: „sondern rechne es sich zur Ehre an", sondern in schöner Gedankenwendung: „er sorge dafür, das er Gott die Ehre gebe"; Act 5 41; vgl. Bengel. — *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*) ist hier in eigentlicher Bedeutung, wie oben, festzuhalten; also nicht = *ἐν τῷ μέρει τούτῳ****) zu fassen (de W.). Hofm. hält letzteres für die richtige Lesart, zieht es aber dann zum Folgenden, wobei der zu erwartende Gegensatz des *δοξαζέτω* zu *αἰσχυνέσθω* ganz verschoben wird. — Der Name, der den Grund des *δοξάζειν* bildet (*ἐν* = auf Grund vgl. Gal 1 24), ist der Name *Χριστιανός*. Der Christ soll als solcher durch Gutesthun (V. 19) stets darauf aus sein, dass Gott verherrlicht werde (vgl. 2 12).

---

*) Danach corrigirt sich die Bemerkung v. S.'s: „jedenfalls ein strafwürdiges Verhalten". Ich glaube eben deshalb auch nicht, dass Ust. im Recht ist, der es in Anknüpfung an den späteren Gebrauch von *ἀλλότριον* und in Anknüpfung an lateinische Uebersetzungen mit „habsüchtig, geldgierig" wiedergiebt (vgl. übrigens Calv. Beza u. A.: alieni cupidus). Wenn das sich auch für *ἀλλότριον* nachweisen lassen möchte, *ἐπίσκοπος* lässt nach seiner Ableitung jene Deutung nicht zu.

**) v. S. sagt: „Da man im Römerreich gewiss nirgends als Mörder, Dieb u. s. w. geschmäht wurde, ohne darüber vor Gericht gefordert bezw. verurtheilt zu werden, ist es unmöglich, *πάσχειν* (V. 16) in dem unschuldigen Sinn von Schmähung im Namen Christi zu deuten". Dieser Schluss ist durchaus nicht stringent. Die Parallele mit V. 14 und die Ermahnung in V. 16 sind ausschlaggebend für unsere Fassung. Vom Leiden als Dieb und Mörder spricht der Verf. nur gegensätzlich als von Dingen, die überhaupt nicht vorkommen dürfen und augenscheinlich auch nicht als vorhanden bei ihnen angenommen werden und für *ἀλλοτριοεπίσκ.* trifft sehr wahrscheinlich jene Deutung des *πάσχειν* nicht einmal zu. — Die Rede von einer Bekanntschaft unseres Verf. mit dem die Behandlung der Christen betreffenden Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan, welche neuerdings noch von Steck (Plinius im N. T., JprTh 1891) wiederholt wurde, ist durch v. S. mit guten Gründen zurückgewiesen worden. Auch Steck hat zu den Begründungen der Hypothese, die sich schon bei Schwegler finden, nichts wesentlich Neues hinzugebracht.

***) *ἐν τῷ μέρει τούτῳ*, Rcpt. nach KLP, ist wahrscheinlich aus IIKor 3 10, 9 3 herzuleiten. ℵBA syr. utr. cop. etc.: *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.*

4 17 soll die Ermahnung: *μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δέ* begründen, V. 19 kehrt dann mit dem folgernden *ὥστε* zu dieser Ermahnung zurück. Die dazwischen liegenden Verse bezwecken also, durch Hinweis auf das Gericht die Christen vor dem Abfalle zu warnen und sie zum *δοξάζειν θεόν* und zum *ἀγαθοποιεῖν* anzuspornen. Der Hauptton liegt immer auf dem zweiten Gliede. Der Apostel will sagen: Die gegenwärtigen Leiden der christgläubigen Juden sind bereits der Anfang des definitiven Endgerichtes. Das Verhalten der Christen in den Leiden, welches leicht zum Abfall werden kann (V. 12), giebt dem Richter die rechte Norm für das Urtheil über sie an die Hand, ob sie als treu erfunden werden können oder nicht. Wenn nun schon bei der christlichen Gemeinde ein solches Gericht anheben muss, wo man doch meinen sollte, dass alle Glieder selbstverständlich auch zur Heilsvollendung gelangen werden, wie wird es da mit denen werden, die sich dem Evangelium verschliessen. Darum sollen die Christen ruhig die Leiden hinnehmen, sie sich nicht zur Ursache des Abfalls werden lassen; denn dann ständen sie auf einer Stufe mit jenen *ἀσεβεῖς* und würden einem *κρῖμα* entgegengehen, viel furchtbarer, als es ihre gegenwärtigen Leiden seien*).

4 17**). *ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι*) Wenn *ὁ καιρός* ur-

---

*) Weder von einem Läuterungsgericht (Huth.), noch von einem Sichtungsgericht (Ust.) ist die Rede, sondern von einem richterlichen Vorgang, in welchem nach strenger Norm entschieden werden wird, ob sie in ihrem Thun denn auch Gott verherrlicht haben und deshalb auch am Heil Antheil empfangen können. Nicht einmal sie, die Christen — das will der Apostel sagen — sind des Heils ohne Weiteres gewiss. Auch sie werden zuvor gerichtet, und die Leiden sind gleichsam die richterlichen Fragen, ihr Verhalten im Leiden die Antwort darauf, wonach über sie entschieden werden wird. — Der Ton jedoch liegt immer auf der zweiten Hälfte der Aussagen in V. 17. 18. Die Ermahnung des V. 16 (wiederholt in V. 19) wird demnach begründet durch den Hinweis auf das Geschick, welches sie treffen würde, falls sie der Ermahnung nicht nachkämen. — Wenn man mit den meisten Auslegern den Hauptton auf das jedesmal erste Glied legt, dann lässt sich ein Grund für die Hinzufügung des zweiten Gliedes, namentlich bei der Wiederholung in V. 18, nicht namhaft machen. Im Uebrigen ist klar, dass die Folgerung in V. 19 nicht an den Vordersatz von V. 18, sondern an die Hauptaussage desselben anknüpfen muss (geg. Ust. u. a.) und dass die Verse den Christen nicht zum Trost, sondern zur Mahnung gesagt sind (geg. v. S.).

**) BKAP lesen *ὁ καιρός*; so auch Rcpt., wahrscheinlich mit Recht. Lchm., Treg. haben den Artikel aufgenommen; WH. setzen ihn im Texte in Klammern. — Zu beachten ist wieder die Lesart *ὑμῶν* st. *ἡμῶν*, die freilich hier noch weniger bezeugt ist als an den betr. anderen

sprüngliche Lesart ist, dann ist es Subject, und als Prädicat *καιρός ἐστιν* zu ergänzen (Hofm.): *ὅτι ὁ καιρὸς καιρός ἐστι τοῦ ἄρξασθαι κτλ.* Der Artikel weist auf eine ganz bestimmte, nämlich die gegenwärtige Zeit; ebenso ist *τὸ κρίμα* das bestimmte Gericht, das Endgericht: „die gegenwärtige Zeit ist die Zeit, wo das Endgericht bereits anhebt", und zwar *ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ*, d. i. bei der Gemeinde der Gläubigen als erstem Object des Gerichts (geg. Goeb.; vgl. IPt 2 5, ITim 3 15), in welcher beginnend das Gericht weiter fortgeht zu den Ungläubigen (daher *ἀπό*. cf. Act 1 22, 8 35, 10 37)*). — *εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν*) sc. *τὸ κρίμα ἄρχεται.* — Das etwas pleonastische *πρῶτον* ersetzt das fehlende *ἄρχεται*: „Wenn es schon nöthig ist, bei uns, den Gläubigen, dem *οἶκος τοῦ θεοῦ*, die wir ihm als Glieder seiner Familie doch am Herzen liegen, den ersten Anfang zu machen, *τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων κτλ.*) in abgekürzter Form = „was wird dann das Ende sc. des Gerichts für die Ungläubigen sein (erg. *ἔσται*)". Hanc sententiam ex trita et perpetua Scripturae doctrina sumpsit Petrus (Calv.); vgl. Jer 25 29, 49 12; Ezech 9 6. Die folgenden Worte sind direct dem A. T. entnommen.

Hier wie 2 8 sind *ἀπειθοῦντες* die in absichtlichem Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft sich verstockenden Juden. Dem scharfen Urtheil über die Art dieser ungläubigen Volksgenossen entspricht auch das harte Urtheil über ihr Geschick. Diese *ἀπειθοῦντες*, von denen 2 7.8 und unsere Stelle spricht, können, meine ich, nicht identisch sein mit den ungläubigen Heiden, über welche der Verf. so unendlich viel milder urtheilt (2 11.12, 3 14-16). Daraus ergiebt sich dann aber mit Nothwendigkeit, dass die Leiden, von welchen unser Abschnitt spricht, anders zu beurtheilen sind, als die, von welchen 3 14ff. handelte. Die Leser leiden bereits gegenwärtig von ihren ungläubigen Volksgenossen, zu denen sie in ungleich näherer Beziehung stehen, als zu ihrer heidnischen Umgebung. Daher auch die auffällige Thatsache, dass in unserem sonst so wohldisponirten Briefe diese Ausführungen mitten in die Verhandlungen über innergemeindliche Angelegenheiten hineingestellt sind.

Stellen. — *δέ* vor *ἀσεβής* ist zu wenig bezeugt. WH. setzen es in den Text in Klammern. — Lchm., Tisch. VII, Treg. WHtxt. fügen *ἁμαρτωλός*, wohl mit Recht, nach BKLP Thph. Oec. ohne Art. an.

*) Hofm. meint, hier sei nur vom Gericht über die Ungläubigen die Rede, dessen Anfang der Apostel darin sehe, dass Gott es ihnen zulässt, die Gläubigen zu verfolgen, ihnen also das zu thun, was sie selbst für ihr Gericht reif macht (!). Wo bliebe dann der Zusammenhang mit V. 16 nach rückwärts und mit V. 19 nach vorwärts?!

4 18. Prv 11 31 nach der ungenauen Uebersetzung der LXX. Der Grundtext handelt von der Vergeltung im zeitlichen Leben. Der δίκαιος, d. h. das Glied der christlichen Gemeinde, „der zu Gott in rechtem Verhältnisse steht“ (Schott, Huth.) wird „mit genauer Noth (μόλις)“ in diesem definitiven Gerichte gerettet. Denn der δίκαιος muss eben wegen der δικαιοσύνη leiden (3 14). In diesen Leiden liegt etwas Versuchliches (V. 12), und das macht es schwer, in dem Gerichte (das für den δίκαιος in und mit jenen Leiden bereits angehoben hat), zu bestehen. — ποῦ φανεῖται) „wo wird er sc. dann, wenn das Gericht sich vollendet hat, erscheinen, d. i. zu sehen sein“: m. a. W.: „er wird vom Gottesgerichte hingerafft sein“ (Weiss, Hofm., Keil u. A. geg. Huth., Wies. u. A., die darin nur finden: „er wird nicht bestehen“). — Die Gegensätze (δίκαιος, ἀπειθῶν od. ἀσεβής) sind so formulirt, wie etwa in 2 6f., wo wir auch den Gegensatz gläubiger und ungläubig gebliebener Juden annehmen mussten.

4 19*). Mit V. 19 kehrt der Apostel zu dem Gedanken von V. 16 zurück und schliesst damit die Ausführung über das Verhalten der Christen zu den Leiden ab. — Zu ὥστε mit verb. fin. vgl. Win. 282f. Die Verbindung des καί mit ὥστε = „darum eben“ (Win. 408, Huth., v. S.: so möge denn auch sc. entsprechend dieser Erkenntniss u. s. w.) ist ohne Analogie im N. T. Ebenso unnatürlich ist es, καί auf den ganzen Satz zu beziehen (Keil: „auch das soll noch geschehen, wozu die Leidenden hier noch ermahnt werden“). Das ist schon deshalb nicht richtig, weil bereits in V. 16 ein ähnlicher Gedanke enthalten war. Einzig natürlich ist die Verbindung mit οἱ πάσχοντες (Wiesing., Weiss, Hofm., Fronm. u. A.). Allerdings muss man dann anerkennen, dass an ein allgemeines Leiden der gesammten angeredeten Gemeinden auch hier nicht gedacht ist. Auch κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (vgl. V. 17, 3 16, 1 6), was eng mit οἱ πάσχοντες zu verbinden ist, zeigt, dass nicht alle Christen leidend gedacht sind. Der Apostel muthet damit auch den Leidenden zu, was von den Nichtleidenden selbstverständlich zu erwarten ist. — πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχάς) Liest man ὡς πιστῷ κτίστῃ, dann ist aus dem vorigen θεοῦ ein αὐτῷ zu ergänzen. Auf Gottes

*) Alle alten Texte lesen πιστῷ κτίστῃ ohne voraufgehendes ὡς. Es wurde wahrsch. später, als bei Petr. häufige Part., eingefügt. — WH. streichen, m. E. mit Recht, nach B das überflüssige αὐτῶν hinter ψυχάς. — Der Plural ἀγαθοποιΐαις (Lchm., Treg. am Rande) ist durch A vulg. etc. zu gering bezeugt.

Schöpferqualität*) in eigentlichem Sinne (geg. Steiger; vgl. auch Schott) wird verwiesen, weil er als Schöpfer der *ψυχαί* auch an ihrer Erhaltung und Errettung Interesse nimmt**). — *πιστ. κτ.* auf die Neugeburt der Christen zu beziehen (v. S.) ist ganz willkürlich. — Beck verbindet beides, was ebenfalls unzulässig ist.

Wir bewegen uns hier auf dem Gebiete der ältesten christlichen Lehrbildung, wo das specifisch Christliche noch oft in merkwürdiger Weise zurücktritt. Denn nur indirect versetzt uns *πιστῷ* auf den Boden christlicher Anschauung, insofern es auf die Treue Gottes hinweist, mit der er uns sicher hinführen wird zu dem herrlichen Ziele, auf das er uns durch die Auferweckung Christi Anwartschaft gegeben hat.

παρατίθεσθαι: „in Gewahrsam, in Schutz Jemandes übergeben", Ps 31 6; auf die Bewahrung der *ψυχαί* kommt es vor Allem an; Uebel am Leibe u. dergl. kommen im Vergleich damit nicht in Betracht (vgl. 1 9, 2 11. 25). — Aber nicht quietistische Vertrauensseligkeit soll es sein, sondern es muss begleitet sein von dem Willen, im Gutesthun zu verharren. Darauf liegt im Satze der Nachdruck. Nur dann nimmt sich Gott mit seinem Schutze (1 5, 2 25) ihrer an. Das ist das rechte Ineinander göttlichen und menschlichen Thuns.

Kap. V.

5 1-5***): Ermahnung an die Vorsteher der Gemeinde zu treuer und hingebender Erfüllung ihrer Pflichten (1—4) und an die Jüngeren zur Unterordnung unter jene (V. 5).

5 1†). *Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ*) Den Presbytern werden in V. 5 *νεώτεροι* gegenübergestellt; die Presbyter sind also zunächst die Aelteren an Jahren. Aus V. 2, namentlich aus den dort gebrauchten Adverbien, wie aus der ganzen Art der Ermahnung geht hervor, dass sie zugleich

*) *κτίστης* im N. T. *ἅπ. λεγ.*; im A. T.: Judith 9 12, IIMak 1 24.

**) Ein „thatsächliches Exempel für das hier Geforderte" (Weiss 190) finden wir Act 4 24ff.

***) Zu V. 1—5 vgl. Riggenbach, ZSchw 1890 185-193.

†) Wir lesen mit AB, Lchm., WH., Treg., Weiss: *πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν*. KLP etc. cop. Thph. etc. lesen statt *οὖν* ein *τούς*, was sicher nicht ursprünglich ist. ℵ hat die Mischlesart: *πρεσβυτ. οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν*. Diese hat am wenigsten für sich, ist aber trotzdem von Tisch. aufgenommen. Die Auslassung des *οὖν* lässt sich, da der Zusammenhang keine Folgerung zu bieten scheint, ebenso gut erklären, wie die Hinzufügung des *τούς* (s. d. Ausl.).

amtliche Stellung in der Gemeinde hatten. Die Artikellosigkeit darf um so weniger auffallen, als der Artikel vor *ἐν ὑμῖν* unecht ist. Er sagt nur: „Presbyter unter euch = solche, die unter euch Aelteste sind". Danach ist anzunehmen, dass Petrus keine genauere Kenntniss von dem verfassungsmässigen Bestande der Gemeinden hatte, das Vorhandensein von Presbytern in den Gemeinden jedoch annehmen zu können meint. Immerhin bleibt die allgemeine Art der Formulirung, die wegen des dabei stehenden *ἐν ὑμῖν* nicht mit dem artikellosen *γυναῖκες* 3 1 in Parallele gestellt werden darf (geg. v. S.), auffällig. — *ὁ συμπρεσβύτερος*) So stellt sich Petrus demüthig (Bengel) den Presbytern gleich, obwohl er für die Gesammtgemeinde Christi war, was sie für die Einzelgemeinde (Hofm., Huth., Keil u. A.). — *καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*) Da *συμπρεσβύτερος* etwas bezeichnet, womit sich der Apostel auf gleiche Stufe mit den Angeredeten stellt, so wird diese zweite Bestimmung, die mit jener unter einem Artikel steht, nichts dem Apostel im specifischen Unterschiede von ihnen Zukommendes anfügen können. Er betont damit also nicht seine Augenzeugenschaft, sondern *μάρτυς* ist hier = „Verkündiger" zu nehmen, zumal da *μάρτυς* in Parallele zu *συμπρεσβ.* „ebenfalls auf eine Stellung zu der Gemeinde hinzudeuten scheint" (vgl. Scharfe 129. 136; s. auch Johnst.). Aber auch dann meint er hier, wenn eine pragmatische Beziehung herauskommen soll, zuerst und zunächst die Predigt vom Leiden Christi, die er selber in seiner Person hält, weil er *κοινωνὸς τῶν τοῦ Χριστ. παθημάτων* (4 13) geworden ist (Wies., Schott; vgl. Keil). Das auf Augenzeugenschaft sich gründende Zeugniss durch das Wort kommt hier nur nebensächlich in Betracht (geg. Huth., Hofm., Fronm. u. A.); denn er fährt fort: *ὁ καὶ τῆς μελλούσης — κοινωνός*) Diese Worte stehen in genau demselben Verhältnisse zu den vorhergehenden, wie 4 13b zu 4 13a: *καί* betont das ganz Entsprechende des zweiten im Verhältniss zum ersten: „der deshalb auch Theilnehmer ist u. s. w.". Dass er in seiner Person Thatzeuge der Leiden Christi geworden ist, giebt ihm so sehr die Gewissheit der Theilnahme auch an der Herrlichkeit (natürlich Christi; geg. Huth.), dass er sich schon jetzt einen *κοινωνός* derselben nennen kann *). — Weil der Apostel

*) v. S. meint, es habe, da auch *κοινωνός* präsentisch sei, viel für sich, in den beiden Bezeichnungen den Märtyrertod und die Verklärung des Petrus angedeutet zu sehen. Aber das Präsens ist hier nicht anders zu verstehen als in 4 14b. Auch die andere Bemerkung, dass nach diesen Worten der Beruf des Presbyters in dieser Zeit zusammenfalle mit dem eines Thatzeugen der Leiden, ist ohne Halt, weil in der Er-

demnach in V. 1 den Hauptgedanken aus dem vorigen Abschnitt (4 13) wiederholt, kann er die Ermahnung folgernd an jenen Abschnitt anknüpfen*). Das Bewusstsein, dass auf das Zeugniss vom Leiden Christi Herrlichkeit folgt, soll für sie ebenso wie das thatsächliche Exempel des Apostels ein Sporn sein, unbeirrt ihre Pflicht an der Gemeinde zu thun, damit auch sie einst theilnehmen dürfen an der Herrlichkeit (V. 4).

5 2**). ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ) Die Gemeinde ist die Herde Gottes, gehört also nicht den Presbytern zu eigen; ihre Thätigkeit, die nach dem Folgenden die gesammte Leitung der Gemeinde involvirt (geg. Luth., der es nur auf die Predigt bezieht), gleicht der von Hirten, die bestellt sind, die Herde zu beaufsichtigen, die aber mit der ihnen anvertrauten Herde nicht nach ihrem Belieben schalten dürfen (Act 20 28, Joh 21 16, Jes 23 1-4, Ezech 34 2ff.). — τὸ ἐν ὑμῖν, mit ποίμνιον zu verbinden***), ist, wie V. 1, örtlich = inter vos; der Apostel hat unter dem ποίμνιον die christliche Gesammtgemeinde verstanden, von denen Bruchtheile unter ihnen sich befinden †). — μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως) nicht bloss das Pflichtbewusstsein, welches das Amt mit sich bringt, sondern innere, freudige Willigkeit soll das Motiv ihres Handelns sein. Von einem Zwange der Pflicht kann aber nur bei einem geordneten Amt mit bestimmten Pflichten geredet werden. — ἀναγκαστῶς nur hier; ἑκουσίως im N. T. noch Hbr 10 26. — Aehnliche Gegensätze: Phm 14, 1Kor 9 17. — Ueber κατὰ θεόν = nach der Art Gottes, welcher nach 2 25

---

mahnung dann in irgendwelcher Weise dieser Gesichtspunkt hervorgekehrt sein müsste. — Hofm. liest ὅ statt ὁ und nimmt ὅ gegen den neutestamentl. Sprachgebrauch = δι' ὅ (s. dazu Winer 136).

*) Vielleicht kann man auch sagen, dass er lediglich an 4 19 folgernd anknüpfe, was die Ermahnung, ἐν ἀγαθοποιΐᾳ Gott die Seelen anzuvertrauen, für die einzelnen Stände, zunächst also für die Presbyter, zu bedeuten habe (Weiss, Johnst. u. A.).

**) ἐπισκοποῦντες fehlt in ℵB; Tisch., Gebh., WH., Weiss lassen es mit Recht fort; Treg., Lchm. haben es beibehalten. — κατὰ θεόν nach ἑκουσίως haben ℵAP min. verss., denen Lchm. u. Tisch. folgen. Treg. in Kl. am Rande. Die Rcpt. hat die Worte nicht (nach BKL); vgl. WHtxt. (appendix p. 102). Ich bin geneigt, die Lesart von B vorzuziehen. — μηδέ (Rcpt.) durch ℵBKP cop. Thph. vulg. unzweifelhaft bezeugt.

***) Calvin trennt es davon = quantum in vobis est. — Beng., Steig., Hofm., Huth., Ust. übersetzen: „die euch befohlene", oder: „die in eurer Hut stehende" Herde (vgl. die Uebersetzung von Luther). Solche Bedeutung ist für ἐν ὑμῖν unnachweisbar.

†) Schott sieht darin den Gegensatz zu τοῦ θεοῦ: „die dem Himmel angehörige Gemeinde weile annoch unter ihnen". Das findet im Texte keine Begründung.

der rechte Hirt ist, vgl. textkrit. Bem. — *μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως*) Sie sollen sich nicht auf schimpfliche Weise (bei der Verwaltung des Gemeindevermögens) bereichern wollen, sondern Lust und Liebe zur Sache selbst haben, ohne jede unlautere Nebenabsicht. Luther übersetzt: „aus Herzensgrund". — Die beiden Adverbien finden sich im N. T. nur hier.

5 3*). *μηδὲ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων*) *ὡς* ist hier zu nehmen nach Analogie von 1 14, 2 2.5.11.12 u. s. w., *κατακυριεύοντες* ist also auf die Presbyter selbst zu beziehen**). *κατακυριεύειν* (mehr als *κυριεύειν*, geg. Steig.) heisst: „seine Herrschaft durch Unterdrückung des Beherrschten missbrauchen" (vgl. Mc 10 42). — *κλῆρος* bedeutet eigentlich „das Loos", dann „das durch das Loos Zuertheilte", und endlich noch allgemeiner „das, was einem überhaupt zugetheilt oder zugewiesen ist". Hier steht es parallel mit dem folgenden *ποιμνίου* und ist ein Ausdruck für die einzelnen Theile entweder des ganzen *ποίμνιον θεοῦ*, oder der einzelnen Gemeinde, die je einem Presbyter zur Leitung und Aufsicht zugewiesen ist (vgl. Steiger, de Wette, Wiesing., Schott, Huth. u. A.). — Act 17 4 zeigt, dass das Bild vom *κλῆρος* auch auf Personen, die Jemand zugewiesen werden, Anwendung erleiden kann***). *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*) Allerdings sollen sie sich eine Herrschaft verschaffen über ihr *ποίμνιον*, aber nur so, dass sie durch ihr gutes Beispiel als Musterbilder christlich-sittlichen Lebenswandels einen weitgehenden Einfluss auf die *κλῆροι* ausüben (ITim 4 12, Tit 2 7, IITh 3 9).

5 4. *καὶ φανερωθέντος* (vgl. Kol 3 4, IJoh 2 28) *τοῦ ἀρχιποίμενος κτλ.*) Unmittelbar an die Ermahnung wird mit *καί*

---

*) In B finden wir V. 3 nicht; aber da der Vers sonst gut verbürgt ist, ist er nicht für unecht zu erklären.

**) Geg. Hofm., der hier einen eigentlichen Vergleich der Presbyter findet mit „solchen, die über ihre eigen angehörigen Grundstücke Herrschaft ausüben"; „die Presbyter", sagt er, „sollen die Gemeinde nicht wie eine Sache behandeln, über die man sein Besitzrecht damit ausübt, dass man beliebig über sie verfügt". Dagegen spricht die sonstige Art, wie unser Brief das *ὡς* verwendet; auch findet sich *κλῆρος* in dieser Bedeutung nicht im A. u. N. T., und zu alledem wäre der Vergleich sehr gezwungen.

***) Die auf Ex 19 5 beruhenden Bezeichnungen Israels als *κλῆρος τοῦ θεοῦ* sind höchstens als ungefähre Analogie zu dieser Ausdrucksweise anzusehen (geg. Keil u. A.). — Man darf aus unserer Stelle die spätere Unterscheidung der Stände in der Gemeinde noch nicht herauslesen; diese kann sich auch nicht auf Grund unserer Stelle gebildet haben, da die späteren Bezeichnungen direct umgekehrt lauten (geg. Schwegl.); ebenso wenig darf man hier bereits an hierarchische Ansprüche denken.

der Erfolg angeknüpft (Win. 406). Der *ἀρχιποίμην* (*ἅπ. λεγ.*; vgl. *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας* Hbr 13 20) ist Christus; unter ihm als *ποιμένες* die Presbyter; der Herdenbesitzer ist Gott. — *κομιεῖσθε* (1 9) *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*) *ἀμαράντινος* ist nicht = *ἀμάραντος* 1 4. Solche verlängerte Bildung eines von *μαραίνω* abgeleiteten Adj. ist wahrscheinlich überhaupt unmöglich. Es ist vielmehr von *ἀμάραντος* („Immortelle") abzuleiten und bedeutet „immergrün" (Schott, Huth., Keil u. A.). Ob der Kranz hier (wie öfters bei Paulus) als Siegeskranz (so die meisten Ausl.) gedacht sei, ist ungewiss, da auch bei den Juden Blumen und Laubkränze als Freuden- und Ehrenschmuck bei Gastmählern und dergl. in Gebrauch waren (Huth., Ust.). Das Bild vom Kampfe liegt hier fern, dagegen ist der ganze Tenor der Ausführung von 4 12 ab beherrscht vom Gedanken an gegenwärtiges Leiden (5 1). *τῆς δόξης* ist Gen. app.: „der Kranz, der in der *δόξα* besteht"; vgl. Jak 1 12.

5 5*). *ὁμοίως*) stellt nicht inhaltlich die Ermahnung (*ὑποτάγητε*) an die *νεώτεροι* jener an die *πρεσβύτεροι* gleich, sondern die hier und dort Ermahnten neben einander. Schon damit sind die *νεώτεροι* in ein engeres Verhältniss zu den *πρεσβύτεροι* gestellt, welches durch das folgende *πάντες*, aus denen die *νεώτεροι* als besondere Kategorie herausgehoben werden, noch exclusiver wird (geg. Beda, Pott, Wies. u. A.). — Und da die *πρεσβύτεροι* V. 1—4 uns als eine Beamtenklasse mit bestimmten Pflichten entgegentraten, so kann diese Bedeutung in V. 5 nicht plötzlich hinter der des Alters gänzlich zurücktreten (geg. Huth., Keil, Hofm., Ust. u. A.), und auch die *νεώτεροι* werden aus der Gesammtheit der *νεώτεροι* zu speciellen Dienstleistungen bestellte, jüngere Gemeindeglieder sein, die den *πρεσβύτεροι* als solche zugeordnet und ihnen speciell zu gehorsamer Unterordnung verpflichtet waren (Weiss, Schott, Brückn.). — Daraus ist zweierlei zu schliessen: einmal, dass Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, ein zweites festgeordnetes Gemeindeamt (mit den Aufgaben und dem Namen der späteren Diaconen) wahrscheinlich nicht gekannt hat; sodann, dass die beamteten Presbyter zugleich auch als an Jahren älteren Gemeindeglieder vorzustellen sind (vgl. meine Abhandl. über die

*) Das *ὑποτασσόμενοι* der Rcpt. hat KLP Thph. Oec.; es fehlt in den wichtigsten codd. und wird von allen Neueren mit Recht als erleichternde Correctur ausgelassen. — Der Artikel vor *θεός* wird durch das entgegengesetzte Zeugniss von B sehr zweifelhaft (WH. setzen ihn im Text in Kl.).

Gemeindeordnung in den Pastoralbr. 128 f.). Wir werden auch hiermit in die älteste Zeit christlicher Gemeindebildung und Organisation gewiesen *).

5 5b bildet den Uebergang zur Schlussermahnung, in welcher der Apostel sich wieder an Alle ohne Ausnahme wendet: πάντες δέ) „alle, auch sämmtliche Gemeindeglieder, ausser jenen πρεσβ. und νεώτ." **). — ἀλλήλοις in der Verbindung mit ἐγκομβ. ist eine Art dativ. comm.: „für einander, in Bezug auf (im Verhältniss zu, im Verkehr mit) einander" (vgl. Win. 202). — τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε) Das Verbum, dem Vulgärgriechisch entnommen, ist von κόμβος „Band, womit etwas verknüpft und verfestigt wird" abzuleiten: „sich die Demuth wie mit einem Gurte fest anlegen". Die Demuth selber ist also als ein Gewand gedacht, das sie rings umgiebt (vgl. Kol 3 12 ἐνδύσασθε) ***). Aehnliche Ermahnungen: Eph 4 2 Phl 2 3 Röm 12 16. — Das Citat aus Prv 3 24 (in den LXX κύριος st. ὁ θεός), womit er die Ermahnung verstärkt, findet sich auch Jak 4 6, wo die ganze Gedankenreihe unseres Abschnittes nur in anderer Reihenfolge sich findet (V. 6, vgl. Jak 4 10; V. 8, vgl. 4 7).

5 6 †). Durch das Citat bahnt sich der Apostel den Weg, um von der demüthigen Unterordnung der Christen unter einander fortzuschreiten zur demüthigen Ergebung unter Gott;

*) Ganz ohne Beweiskraft ist ein Vergleich mit den Aussagen des Polycarpbriefes, aus denen noch Ust. entnehmen will, dass νεώτερος hier ausschliesslich vom Alter gesagt sei. Zu Polyc. Zeit hatte sich das Amt der Diakonen bereits fest ausgebildet, und wenn Polyc. nun die Paränesen unseres Briefes Schritt für Schritt verwerthet, so lag es für ihn allerdings nahe, die νεώτεροι von den διάκονοι zu unterscheiden. Die Deutung unserer Worte bei Polyc. trägt hier, wie überall, den Stempel der veränderten Zeitlage an sich.

**) Lachm., Buttm., Hofm., auch Huth., wollen πάντες δὲ ἀλλήλοις, auch wenn ὑποτασσόμενοι unecht ist, von ἐγκομβ. abtrennen und zu ὑποτάγητε ziehen. Das ist unnatürlich, und vor Allem würde das Verhältniss von V. 6, der mit οὖν anknüpft, zu der Ermahnung τὴν ταπειν. ἐγκομβ. κτλ. nicht verständlich sein, da V. 6 nichts Neues brächte.

***) Abzuweisen sind die Ableitungen von ἐγκόμβωμα „Sklavenschurz", worin man dann die Beziehung auf das demüthige Verhalten ausgedrückt fand (Grot., Steig., de Wette nach Fritzsche opusce. 259 f.). — Die Bedeutung „Prachtkleid", wovon man für das Verbum die Bedeutung „sich schmücken" herleitete (Calv. u. A.), hat ἐγκόμβωμα nicht. — Legt man κόμβος zu Grunde, dann muss man die Beziehung auf das demüthige Verhalten gänzlich fallen lassen (geg. Hofm.). — Hofm. (vgl. Ust.) nimmt übrigens eine Anspielung auf Joh 13 4f an.

†) Lchm., Treg., WH., Weiss lesen χεῖρα statt χεῖραν nach BKLP. ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς liest Lchm. nach AP min. cop. aeth. vulg. etc.; jedoch ἐπισκοπῆς ist nach 2 12 später zugesetzt.

das Schriftwort giebt das Motiv für beide Ermahnungen ab; die Folgerung ergiebt sich aus ihm, nicht aus der vorigen Ermahnung. — *ταπεινώθητε οὖν*) ist medial zu fassen (geg. Wiesing.): „erniedrigt euch; ordnet euch geduldig und willig dem unter, was Gott fügt". Er sendet die Leiden, er lässt sie auch wieder enden; auf beides gleichermassen bezieht sich der alttestamentliche Ausdruck *τὴν κραταιὰν χεῖρα*, welcher die Macht Gottes (vgl. 4 11, Lc 1 51) hervorhebt, durch die Wohl und Wehe der Menschen bestimmt wird. Weil beides in Gottes Hand liegt, darum giebt die Unterwerfung unter Gottes Hand, wenn sie Leiden sendet, zugleich die Bürgschaft für die nachfolgende Erhöhung. Der Absichtssatz *ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ*) zeigt, dass die Ermahnung (*ταπειν.*) auf das geduldige Ertragen der Leiden hinzielte; zur Sache vgl. Lc 14 11. — *ἐν καιρῷ*) „zu rechter Zeit" (vgl. Mt 24 45), d. h. zu der Zeit, die nach Gottes Urtheil für euch die rechte ist.

5 7 schliesst sich eng an V. 6 an; daher das Particip. Gedanke und Ausdruck aus Ps 55 22 LXX (*ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου καὶ αὐτός σε διαθρέψει*). — *ἐπιῤῥίπτειν* ein plastischer Ausdruck für das aufs äusserste gesteigerte Vertrauen. — *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν*) „eure ganze Sorge in allen ihren Theilen". — Gemeint sind hauptsächlich die durch die Leiden erregten Sorgen; vgl. Mt 6 25, Phl 4 6. — *μέλει* mit derselb. Constr. z. B. Joh 10 13; bem. das voranstehende *αὐτῷ*. —

Dieser Vertrauensmuth soll aber nicht etwa fleischlicher Sicherheit und träger Sorglosigkeit gleichkommen (vgl. 4 19). Für die Christen gilt nach wie vor (4 7) die Forderung:

5 8 *). *νήψατε, γρηγορήσατε* (ITh 5 6) *κτλ.*) „asyndetisch zusammengestellt in nerviger Kürze, kraft deren selbst *ὅτι* vor *ὁ ἀντίδικος* fehlt" (Wies., Huth.). Beide Verben stehen im Gegensatze zu einem Gemüthszustande, in dem die Leser unfähig sind, ihre Augen offen zu halten; dort sind sie blind gemacht durch eine künstliche Rauscherregung, wenn sie sich den Genüssen der Welt hingeben, hier durch natürliche Schläfrigkeit und Schlaffheit, indem sie in ihrer geistigen Trägheit und Sicherheit nicht darauf achten, wie sehr ihr

*) *ὅτι* ist nach den meisten Codd. zu streichen. — Im Folgenden kommen in Betracht nur die Lesarten *ζητῶν τινα καταπιεῖν* und *ζητῶν τίνα καταπίῃ*. Die erstere ist wahrscheinlich die ursprünglichere. So Lchm., Weiss, ℵKLP cop. Las man *τίνα*, dann ergab sich die Abänderung in *καταπίῃ* (Rcpt. nach A syr Cyr. vulg. etc.) von selbst; oder es schien unpassend und wurde ganz weggelassen; so in B, vgl. WHtxt, welche *τινὰ* (nicht *τίνα*) an den Rand setzen. Sicher nicht ursprünglich halte ich die von Tisch. geschriebene Lesart: *τίνα καταπιεῖν*.

inneres Leben gefährdet ist, während doch ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — περιπατεῖ κτλ.) ἀντίδικος ist eigentlich „der Widersacher vor Gericht"; Mt 5 25, Lc 12 38, 18 3. Indessen kommt es auch vor in der allgemeinen Bedeutung: „Gegner, Feind" (Aesch. Ag. 41). So wird man hier erklären müssen (geg. Schott), weil jene speciellere Bedeutung nicht zu dem Bilde des λέων ὠρυόμενος κτλ. passt. — Das substantivische διάβολος (LXX = שטן), erklärende Apposition zu ἀντίδικος, welches nicht adjektivisch gefasst werden darf, steht ohne Artikel als Eigenname (Win. 118). — ὡς λέων ὠρυόμενος) Das Brüllen des Löwen ein Zeichen von Hunger und Beutegier: zum Bild vgl. Ez 22 25, Ps 21 14. — περιπατεῖ ζητῶν τινα καταπιεῖν) Der Teufel geht fortwährend darauf aus, die Christen zu verschlingen, d. h. als seine Beute gänzlich zu verderben (zum Verb. vgl. Jes 9 16). So lange sie in ihrem Christenstande treu bleiben, kann er ihnen nichts anhaben. Deshalb hat er das beständige Interesse, sie von dem rechten Wege abzubringen. Zu diesem Zwecke regt er, als Herr des ungläubigen Heidenthums, wie des ungläubigen Judenthums, Leiden und Verfolgungen aller Art an, welche für die Christen ein Grund des Abfalls werden könnten. Denn dass es ganz besonders die Leiden sind, durch die er sie in Versuchung führt, abzufallen, und wie sie solchen Versuchungen gegenüber Stand halten können, sagt das Schlusswort, welches so den Grundgedanken des ganzen Briefes in eigenartiger Form noch einmal reproducirt.

5 9. ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει) vgl. Jak 4 7, Eph 6 11ff. — τῇ πίστει, zu στερεοί (das Verb. u. Subst. Act 3 16, 16 5, Kol 2 5) gehörig, ist Dativ der näheren Bestimmung (Kol 2 7, Win. 202). Nur Glaubensfestigkeit kann dem Teufel gegenüber Stand halten. — εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων — ἐπιτελεῖσθαι) τὰ αὐτά findet sich nur hier im N. T. substantivirt, wie öfters das Neutrum der Adjectiva (Win. 220); es soll die völlige Gleichheit ihrer in V. 8 geschilderten Leiden und satanischen Anfechtungen mit den Leiden ihrer christl. Brüder betonen. — Alle Ausl. nehmen τὰ αὐτὰ — ἐπιτελ. als Acc. c. Inf.*). ἐπιτελ. ist zu übersetzen: „vollendet wer-

*) Nur Hofm. (und nach ihm Burg.) stützt sich darauf, dass εἰδότες sonst im N. T. stets mit ὅτι, nie mit d. Inf. construirt werde; mit d. Inf. habe es die Bedeutung „sich auf etwas verstehen". So wird er gezwungen, ἐπιτελεῖσθαι activisch zu nehmen nach Analogie der Phrase: τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι (Xen. Mem. 4, 18 8) und zu übersetzen: „indem ihr euch darauf versteht, für euren Christenstand den gleichen Leidenszoll zu entrichten, wie eure in der Welt befindliche Brüderschaft". Dabei ergänzt er willkürlich den Begriff des „Christen-

den, sich vollenden, sich vollziehen". *τῇ ἀδελφότητι*) (2 17) ist dann dativ. der Beziehung (od. incomm.). — *ἐν* [*τῷ*] *κόσμῳ*) „in der ganzen Welt = allüberall". In der an sich rein örtlichen Bestimmung liegt jedoch zugleich ein unverkennbarer Hinweis auf den Grund des Leidens (Wies.: „in der Welt darf der Christ nichts Anderes erwarten"; vgl. Huth., Keil und neuerdings auch Weiss). Ein Gegensatz zu der *ἀδελφότης*, die der Herr bereits *ἐκ τοῦ κόσμου* zu sich genommen hat (Huth.), ist nicht anzunehmen.

Der Hinweis auf die gleichartigen Leiden der Brüder allerorts enthält nicht etwa ein Trostmoment. Für einen Christen ist es kein Trost, Genossen des Unglücks zu haben. Eher könnte man es als eine Mahnung auffassen, dass sie es jenen gleich thun sollen. Das Richtige wird in der Mitte liegen: es ist ein Beruhigungsgrund für sie. Das Befremden über diese Erscheinung wird gehoben, wenn sie sehen, das überall mit dem Christsein Leiden sich verbinden, dass dies also nichts Aussergewöhnliches ist, was sie trifft, sondern etwas nach Gottes Willen Eintretendes und deshalb Nothwendiges, was sich an ihnen, wie es begonnen hat, nun auch vollenden muss, weil es mit der Stellung des Christenthums in der Welt und zur Welt naturgemäss gegeben ist. — Wollte man angesichts dieser Stelle noch an staatliche Verfolgungen denken, dann müsste man den Brief in eine Zeit versetzen, wo allgemeine staatliche Verfolgungen in Scene gesetzt wurden. Solchen Charakter hatten die ersten Christenverfolgungen aber nicht. Es ist eben nur von Leiden die Rede, welche aus dem Verhältnisse des Christenthums zur Welt überhaupt entspringen.

5 10.11. Segensverheissung und Doxologie.

5 10*). Gottes Wirken und menschliches Thun wird hier

standes", um hier etwas zu haben, was dem *γήρως* jener Phrase entspreche. Zum andern sind seine Ausführungen über *εἰδότες* sehr anfechtbar; endlich ist für *ἐπιτελεῖσθαι* der activische Sinn: „Zoll entrichten" (vgl. Steig.) nicht nachweisbar; auch in jener Phrase (vgl. dazu *τὸν θάνατον, τὴν κρίσιν ἐπιτελεῖσθαι*) bezeichnet das Verbum ein Erdulden, ein Aufsichnehmen. Ebenso ist auch hier das Bild vom „Zoll entrichten" unnatürlich. Denn die Leiden sind nicht etwas, was ich leiste, sondern etwas, dem ich mich, wenn es ohne mein Verschulden über mich kommt, im Vertrauen auf Gottes Führung unterordne.

*) *ἡμᾶς* verallgemeinernde Lesart der Rcpt. nach K min. syr. vulg. Statt dessen empfehlen die bedeutendsten Autoritäten (ℵABLP viele min. u. verss.) *ὑμᾶς* (vgl. 2 23, 3 18.21). — Hinter *Χριστῷ* fügen AKLP ein *Ἰησοῦ* ein (Lchm., Treg. txt. in Klamm.); auf das Zeugniss von ℵB hin ist es fortzulassen. B: *ἐν τῷ Χριστῷ* (WH. haben *τῷ* am Rande). — Die folgenden Verben stehen in der Rcpt. nach KLP etc. sämmtlich im Optativ. Das Futurum ist für ursprünglich zu halten. Die Aende-

in logischen Gegensatz zu einander gesetzt. Das Nebeneinander dieser beiden Factoren sahen wir des öfteren hervorgehoben (1 19. 5 5f.). *πάσης χάριτος*) vgl. IIKor 1 3: *θεὸς πάσης παρακλήσεως*. Es ist „der Gott, dem jede Gnadenerweisung eignet". Mit *πάσης* wird, wie mit *ποικίλης* (4 10) die *χάρις* als eine mannichfaltige, viel verzweigte bezeichnet. *χάρις* ist demnach nicht die einheitliche Gnade Gottes als Princip des Heils (wie bei Paulus), sondern es steht ungefähr identisch mit *χάρισμα*; nur tritt in jener Bezeichnung die Einheitlichkeit des Grundes deutlicher hervor. Die erste grosse Hulderweisung, welche für Gottes Thun bestimmend ist, nennt *ὁ καλέσας ὑμᾶς κτλ.*) In der Berufung liegt die Bürgschaft für die folgenden Verheissungen. Als Ziel der Berufung erscheint hier die *δόξα* Gottes selbst, in der er von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt; bisher war immer von der *δόξα* Christi (4 13, 5 1. 4) die Rede. — *ἐν Χριστῷ* ist nicht zu *δόξαν* (Hofm.), sondern zu *καλέσας* zu ziehen. Der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit Christo darf auf keinen Fall als Vermittlung aus paulinischen Gedankenreihen eingeschoben werden (de W., Wies., Schott, Huth., Keil u. A.). Wir können *ἐν Χρ.* nur wiedergeben mit „durch Christum" (*ἐν* = ᾧ). Ohne die Erscheinung und Verkündigung Christi wäre es zu ihrer Berufung nicht gekommen.

ὀλίγον παθόντας) grammatisch mit *καλέσας*, sachlich mit *εἰς δόξαν* zu verbinden. „Petrus schliesst das aorist. Part. so an, wie wenn *εἰς τὸ δοξάζεσθαι* vorangegangen wäre" (Hofm.). So bekommt das Partic. aor. den Sinn eines futur. exact. — Die Verbindung des Part. mit dem Folgenden (Lchm., Tisch.; Luthers Uebers.) ist dem Zwecke des Ganzen zuwider: nicht nach dem Leiden, sondern für das Leiden wird Kräftigung von Gott verheissen. — *ὀλίγον* im Gegensatze zu *αἰωνίαν* heisst: „eine kurze Zeit". Eine ähnliche Gedankenverbindung s. IKor 1 8. 9, ITh 5 23. 24. — *αὐτός*) nachdrucksvoll: „er, d. i. derselbe Gott, der euch berufen hat, wird auch u. s. w." — *καταρτίσει*) Lc 6 40, IKor 1 10, Hbr 13 21: „in vollkommenen, fertigen Zustand versetzen". — *στηρίξει*) IITh 2 17, 3 3 u. sonst; vgl. oben *στερεοί* (V. 9). — *σθενώσει*) *ἅπ. λεγ.*

5 11*). Die Doxologie lautet ebenso wie 4 11; allerdings

---

rung lässt sich erklären aus der Analogie ähnlicher Stellen, die den Optat. zeigen (vgl. Röm 15 13, Hbr 13 21, ITh 5 23). — *ὑμᾶς* ist mit ℵAB etc. Tisch., Treg., WH., Weiss fortzulassen; ebenso ist *θεμελιώσει* zu streichen, das Tisch. (vgl. Weiss) nur dem Sinait. zu Liebe beibehalten hat. AB zeugen dagegen (vgl. WH., Lchm.; Treg. setzt *θεμ.* in Klamm. an den Rand).

*) *ἡ δόξα καί* ist späterer Zusatz nach 4 11 und mit AB vulg.

wird hier im Anschluss an die eben von Gott ausgesagte Thätigkeit nur auf seine Macht reflectirt, kraft deren er, was er zu Stande bringen will, auch ausführen kann.

5 12-14. Briefschluss.

5 12 *). *διὰ Σιλουανοῦ — ἔγραψα*) Silvanus ist der bekannte Gefährte des Paulus, der in den Act. Silas genannt wird. Wir haben es hier „mit einer Ausdrucksweise zu thun, die zu dem festen Inventar des Briefstils gehört. Mit *διά* wird diejenige Person eingeführt, die den Brief den Lesern überbringt" **) (vgl. Ign. ad Philad. XI, 2 ad Smyrn. XII, 1 ad Rom X, 1 Polyc. ad Phil. XIV; Holtzm., Weiss u. A.). Wir weisen also als irrig die Ansicht ab, dass Silvanus nach den Worten als Briefschreiber fungirt hätte (so noch Jülicher), während Petrus dictirte. Damit fallen aber zugleich all die kühnen, von Holtzmann mit Unrecht als geistvoll gepriesenen Folgerungen, die Seufert (ZwTh 1885 350f.), v. S. (JprTh 1883 505f. und im Commentar), Spitta (IIPetr. 581f.) und Ust. aus diesen Worten gezogen haben, dass Silvanus nicht nur der eigentliche Redaktor des Briefes (so schon Ewald und Grimm), sondern der wirkliche Verf. desselben sei, der, sei es in des Apostels Auftrage, sei es, „als Amanuensis des verklärten Apostels" (v. S.) geschrieben habe. Was es mit der Redaktion des Briefes durch Silvanus auf sich haben kann, darüber s. Einl. Hier wollen wir aber wenigstens soviel feststellen, dass derartige Annahmen sich nicht auf den Ausdruck *διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα* stützen dürfen, dass also die Formulirung dieser Schlussworte auch nicht die geringste Handhabe für die Behauptung bietet, dass Silvanus sich hier indirekt als eigentlicher Verfasser des Briefes verrathe oder gar verrathen wolle. — Da Silvanus auf der ganzen zweiten Missionsreise Pauli Begleiter gewesen ist, so ist hiermit ein termi-

---

aeth. zu streichen; ebenso ist wahrscheinlich *τῶν αἰώνων* nicht ursprünglich (vgl. B min. cop. arm. Tisch. VII, WH.; s. dageg. Weiss).

*) Der Artikel vor *πιστοῦ* ist gut bezeugt (nach Tisch. ed. crit. maj. steht er auch in B.) — *εἰς ἣν στῆτε*. So lesen alle neueren Textkritiker auf Grund der bedeutendsten Zeugen, und weil es die schwierigere Lesart ist. Allein *στῆτε* ist eine sprachlich ganz unmögliche Lesart. Auch der Zusammenhang fordert mit logischer Nothwendigkeit eine nähere Bestimmung von *ταύτην*, die nicht in einer paränetischen Wendung gegeben werden kann. Es ist dies für einen der Fälle zu halten, wo die Abschreiber dem Gedanken, ohne auf den Zusammenhang zu achten, eine erbaulich-paränetische Wendung zu geben versuchten. Wir lesen daher mit KLP Oec. Thph *εἰς ἣν* (nicht *ἐν ᾗ*, was offenbar erleichternde Correctur ist) *ἑστήκατε*. —

**) Link, der Dolmetscher des Petrus, StKr 1896 434f.

nus a quo für die zeitliche Einreihung unseres Briefes gegeben.

ὑμῖν gehört zu ἔγραψα, nicht zu πιστοῦ (Steig.; vgl. auch Keil*). — τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ) Dass Silvanus ein treuer Bruder ist, wird durch den Artikel als eine objektive Thatsache hingestellt, deren Anerkennung der Apostel den Lesern damit ohne Weiteres zumuthet. Weil er aber fühlt, dass es doch zunächst nur sein eigenes Urtheil sei, was er als Thatsache hinstelle, fügt er, um den Lesern ihr Urtheil nicht vorwegzunehmen, in tactvoller, feiner Weise zu: ὡς λογίζομαι (Weiss, Brückn., Wies., Schott, Huth., Keil u. A.). Im Uebrigen bezeichnet λογίζεσθαι nie „ein problematisches Meinen, sondern ein auf Gründe gestütztes Urtheil" (Beck, Johnst. u. A.; vgl. Röm 3 28, 6 11, 8 18; Hbr 11 19). Silvanus wird mit den Worten dem Wohlwollen der Gemeinden, zu denen er kommt, empfohlen" (Link; vgl. Johnst.), zugleich als einer, der im Stande sein werde, mündlich ausführlicher zu sagen und zu erläutern, was er nur mit Wenigem geschrieben habe (vgl. Weiss). Vielleicht ist auch, wie Weiss meint, absichtlich das doppelte διά in Correspondenz gesetzt**). — δι' ὀλίγων) Einen Massstab für die Länge oder Kürze des Schreibens dürfen wir natürlich nicht aus der Analogie mit anderen Briefen des N. T., sondern nur aus der Art und Bedeutung des besprochenen Gegenstandes entnehmen. In der That ist der Brief im Verhältnisse zu dem unerschöpflich reichen Stoffe kurz zu nennen. Es ist darum nicht erforderlich, ὡς λογίζομαι zu δι' ὀλίγων ἔγραψα zu ziehen, um diese Aussage etwas zu mildern (geg. Steig., vgl. auch Huth.) ***).

---

*) Gegen diese Beziehung spricht zwar nicht der Artikel (geg. Fronm.), wohl aber die Stellung, durch die ὑμῖν einen dann unerklärlichen Accent erhalten würde. Dagegen ist es begreiflich, dass der Verf. Ueberbringer und Adressaten zunächst nennt.

**) Die Charakteristik des Silvanus wäre völlig unverständlich in Verbindung mit διὰ Σ. ἔγρ., wenn Silvanus in diesen Worten nur als Schreiber des Briefes genannt würde. Da hätte er keine Verantwortung für Art und Inhalt des Briefes gehabt, und eine Notiz über seine Zuverlässigkeit wäre nicht am Platze. Dagegen liegt unsere Deutung, namentlich angesichts der Hervorhebung des verhältnissmässig kurzen Briefinhalts, ausserordentlich nahe. Vollends würde die Charakteristik zu einem eiteln, unwürdigen Selbstlob, wenn Silvanus der wirkliche Verf. des Briefes wäre. Daran wird auch durch die Bemerkung nichts geändert, dass er sich aus des Apostels Seele das Zeugniss ausstellen lasse, weil er sich seines Urtheils über ihn in seinem Gewissen sicher gewesen sei (so v. S.).

***) Hofmann: „Der Brief sei doch wohl nicht zu lang gerathen, als dass er ihnen die Mühwaltung der event. erforderlichen Abschrift

Warum er es ein verhältnissmässig kurzes Schreiben nennen könne, deutet der Verf. selbst an, indem er das Motiv seines Schreibens nennt: *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν*) Also in erster Linie soll der Brief ein Mahnschreiben sein; und die Paränese ist immerwährend durchflochten mit dem Hinweis auf die den christlichen Glauben und das christliche Leben begründenden Heilsthatsachen und Heilswahrheiten. — *ἐπιμαρτυρεῖν*, im N. T. *ἅπ. λεγ.*: „etwas durch sein Zeugniss bestätigen". Nicht etwas Neues hat er sie lehren wollen, sondern nur bestätigen, „wovon er voraussetzt, dass sie es selbst schon wissen und glauben" (Hofm.; vgl. auch Weiss: „es bedarf nur einer Bestätigung der ihnen bereits zu Theil gewordenen evangelischen Verkündigung")*). Die gefundene Bedeutung des *ἐπιμαρτυρεῖν* stimmt zu der folgenden Aussage insofern trefflich, als *ταύτην* sofort seine nähere Bestimmung erhält durch den Relativsatz: *εἰς ἣν κτλ.* Da also der Relativsatz lediglich eine Umschreibung der bestimmten *χάρις* ist, auf die *ταύτην* hinweist, so ist *εἰς ἣν στῆτε* eine unmögliche Lesart, die nur eine paränetisch-erbauliche Wendung einträgt, als ob *ταύτην* sich auf den Inhalt des vorliegenden Briefes beziehen könnte.

ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ) Die *χάρις τοῦ θεοῦ*, in welcher sie Stellung genommen haben, ist die, von welcher der Apostel schon 1 10.13 redete. Sie ist hier so gedacht, dass die Leser in ihren Bereich eintreten konnten. Entgegengebracht ist ihnen diese *χάρις* in der Predigt des Evangeliums**) (1 13). — Wenn Petrus diese *χάρις* nun *ἀληθής* nennt, so will er damit bestätigen, dass das ihnen gebrachte Evangelium das rechte, echte Evangelium sei. — Von unserer Auffassung des Briefes aus lässt sich dies Motiv sehr leicht erklären. Die Gemeinden hatten die Botschaft von

---

zumuthen könnte"! Fronm.: „ich rechne darauf, dass ihr durch Silvanus diesen Brief empfangt (!)". — Dass sich *ἔγραψα* auf den vorliegenden Brief, den er eben schliessen will, bezieht, ist selbstverständlich (geg. Erasm., Grot. u. A.).

*) Somit sind allerdings beide Momente auf verschiedene Theile des Briefes zu beziehen (de Wette-Brückn.: geg. Huth.), die aber häufig in einander überfliessen. Die *παράκλησις* bildet ein selbständiges Moment und hebt nicht bloss den Charakter der *ἐπιμαρτύρησις* hervor (geg. Huth.). Ebenso unrichtig ist es, *παρακαλῶν* einseitig hervorzuheben und *ἐπιμαρτυρῶν* ihm unterzuordnen, wobei *ἐπι*— auf *παρακαλῶν* bezogen wird: „zu dem Ermahnen hinzubezeugend" (Keil). Der Apostel legt durch den abhängigen Satz Gewicht auf *ἐπιμαρτυρῶν*.

**) Viel zu eng für den zusammenfassenden Briefschluss ist die Deutung des *χάρις* auf die Verfolgungen (Ust.), dazu dem Gebrauch des Wortes in unserem Briefe gänzlich zuwiderlaufend.

Christo nicht durch Apostel gehört (vgl. 1 12), und es war für die Festigung ihres Glaubensstandes durchaus förderlich, wenn der Mund eines beauftragten Sendboten des Herrn die Wahrheit der an sie ergangenen Heilsbotschaft versiegelte (vgl. Weiss). Hält man den Brief für nachpaulinisch, so kann man schwerlich der Consequenz entgehen, die von der tübinger Kritik gezogen ist (vgl. Schwegler, nachapostol. Zeitalter II 22), dass der Verf. sich im Namen des Petrus an Gemeinden wende, die Paulus gestiftet habe, um diesem ein Zeugniss der Rechtgläubigkeit auszustellen (geg. Huth., Hofm., Ust. u. A.). Die Anschauung von Steig., Neand., Bleck, Wies., L. Schulze, Petrus wolle die Autorität des Paulus feststellen, führt darum nothwendig zum Zweifel an der Echtheit des Briefes. — Jene Bestätigung der Wahrheit der ihnen dargebrachten χάρις τοῦ θεοῦ war für die Leser nothwendig geworden, weil sie in Gefahr standen, an der Wahrheit der Verkündigung sich irre machen zu lassen durch die vielen Gehässigkeiten und Anfeindungen, die doch im Widerspruch standen mit dem Hauptinhalte jener χάρις, welcher besagte, dass die Christen zur Herrlichkeit berufen seien (vgl. Hofm., Ust.)*).

5 13. Dass ἡ ἐν B. συνεκλεκτή weder die Frau des Apostels**) (Beng., Mayerh., Jachm. u. A.), noch eine ausgezeichnete Frau der Gemeinde bezeichnet, sondern die Gemeinde in Babylon, wird allgemein zugegeben. Συνεκλεκτή wird sie genannt, weil ihre Glieder ebenso, wie die Adressaten (1 1) ἐκλεκτοί sind. Ebenso wird anerkannt, dass Markus in geistlichem Sinne der Sohn des Apostels genannt wird, und dass derselbe identisch ist mit dem bekannten Begleiter des Paulus, mit dessen Mutter Petrus nach der Apostelgesch. bekannt war. Aber voreilig ist es jedenfalls, aus dieser bildlichen Redeweise in συνεκλεκτή und υἱός den Schluss zu ziehen, dass in solchem Zusammenhange „auch Babel τροπικώτερον (Euseb. II 15 2) gebraucht sein und Rom bedeuten werde“ (Holtzm., Schwegl., W. Seufert 148. 153). Denn ἐν Βαβυλῶνι wäre dann nicht bloss bildlicher Ausdruck, sondern eine Art von symbolisch-allegorischer Bezeichnung, die weder in jenen beiden bild-

*) Der Artikel fehlt vor ἀληθῆ, weil es Prädicat ist. Daher sind die Folgerungen, die Hofmann aus dem Fehlen des Artikels zieht, nicht richtig.

**) Das wäre schon sprachlich unmöglich (vgl. Steiger, Weiss 134, A. 2) und würde ja unwillkürlich auf eine Abwesenheit des Apostels vom genannten Orte schliessen lassen, wobei wieder äusserst auffallend wäre, dass der Apostel den Aufenthaltsort seiner Frau namhaft machen, den eigenen dagegen, den zu kennen für die Leser doch gewiss wichtiger war, verschweigen würde.

lichen Wendungen, noch überhaupt im ganzen Briefe eine Analogie hätte (geg. Seuf. a. a. O. 153. 154). Die Gründe, welche gegen eine wörtliche Fassung des *ἐν Βαβυλῶνι* geltend gemacht werden (vgl. Seuf. 152f.), treffen uns bei unserer Zeitbestimmung insgesammt nicht. Für diejenigen allerdings, welche den Brief nachpaulinisch und doch von Petrus geschrieben sein lassen, ergeben sich bei buchstäblicher Auffassung des *ἐν B.* unüberwindliche Schwierigkeiten, wie Hofmann mit Recht hervorgehoben hat. Woher soll Petrus den Römer-, woher den Epheserbrief gekannt haben, wie will man es geschichtlich begreiflich oder wahrscheinlich machen, dass Petrus unmittelbar darauf in Rom wirkte und starb, wie von derselben Seite angenommen wird u. s. w.? Daher haben Hofm., Schott, Wies. die allegorische Deutung des *ἐν B.* vorgezogen. Aber die erste Forderung ist, dass der Apostel seinen Lesern verständlich bleiben muss. Das wäre nur der Fall, wenn jener Geheimname für Rom in der Zeit, wo er schrieb, üblich und allgemein verbreitet war. „Unstreitig ist aber diese Bezeichnung für Rom erst durch die johanneische Apocalypse (14 8, 16 19, 17 5, 18 2. 10. 21) aufgekommen" (Seuf. 155, Lips., JprTh 574), und gangbar ist sie daher sicher erst lange nach der neronischen Verfolgung geworden, so dass es bei jener Datirung des Briefes „an jedem Zeugnisse dafür fehlt, dass zur Zeit der Abfassung des Briefes es unter den Christen ganz gebräuchlich war, Rom Babylon zu nennen" (Huth.). Es ist klar, dass auch in diesem Punkte beide Theile der Apologeten auf geschichtliche Schwierigkeiten stossen, die, consequent weiter verfolgt, zur Unechtheitserklärung führen. Nur vom Standpunkte der tübinger Kritik aus ergeben sich keine geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten, wenn man *ἐν B.* tropisch fasst (Baur, Schwegl., Zell., Hilgenf., Holtzm., v. S.).

Indessen spricht gegen die allegorische Fassung, dass es in einem Briefe unpassend ist, „in einer ganz einfachen Grussbestellung sich einer allegorischen Ortsbezeichnung zu bedienen" (Huth., Weiss, Schenk., Keil u. A.), die, wie schon bemerkt, trotz Seuferts gegentheiliger Behauptung im Brief ihres Gleichen nicht hat. Der Verf. k o n n t e nicht darauf rechnen, von allen seinen Lesern richtig verstanden zu werden. Das hat selbst Seufert gefühlt. Er meint, dass „allerdings dem Pseudonymus, dessen Zweck das *παρακαλεῖν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν* war, nichts daran gelegen sein mochte (!), ob die Leser das wirkliche oder das allegorische Babylon verstanden". Damit hat er sich selbst widerlegt; denn wozu anders nennt er den Namen, als damit die Leser wüssten, wo sie ihn zu suchen hätten?!

Nur bei der unserer Hypothese zu Grunde liegenden Datirung des Briefes lässt sich ohne jede Schwierigkeit die zunächst liegende und nach der ganzen Art des Briefes ungleich wahrscheinlichere, buchstäbliche Auffassung des *ἐν Β.* behaupten. Bei dieser Deutung ist das bekannte Babylon am Euphrat zu verstehen, und es ist nicht abzusehen, warum die blosse Existenz zweier anderer Plätze mit gleichem Namen, an die hier keinesfalls gedacht werden kann, gegen unsere Fassung sprechen soll (geg. Seuf. 148). Dass in jenem bekannten Babylon eine zahlreiche Judenschaft gelebt hat, steht fest: „dass also der Judenapostel den Schauplatz seiner Wirksamkeit dorthin verlegt haben kann, bleibt eine Möglichkeit, die man nicht länger bestreiten sollte" (Lips. a. a. O. 574 f.); ja es ist nichts wahrscheinlicher, als dass nach den Abmachungen der Urapostel mit Paulus jene fortan sich in erster Linie an die zahlreiche Diasporajudenschaft im Osten wandten, auf welche ihr Blick vielleicht gar durch alttestamentliche Prophetenstellen gelenkt wurde. Einen anderweitigen directen Beweis für die Wirksamkeit des Petrus in Babylon haben wir freilich nicht; aber ein wichtiges indirektes Zeugniss bietet die Reihenfolge in der Aufzählung der Provinzen IPt 1 1 (vgl. d. Ausl.; Beng., Mayerh., Lips., Grimm, Beck). Aber wenn wir IPt 5 13 als genügendes geschichtliches Document hinnehmen, dann bewegen wir uns keineswegs im Cirkel (geg. Seuf.), weil thatsächlich die Urtheile der Kirchenväter in dieser Hinsicht keinen Werth besitzen, da sie auf Grund der Apocalypse von vornherein sich veranlasst sahen, *ἐν Βαβυλῶνι* tropisch zu fassen. Darum darf es nicht auffallend erscheinen, dass nicht häufigere Spuren einer babylonischen Wirksamkeit des Petrus in der Tradition sich finden; denn, war IPt 5 13 einmal allegorisch gedeutet, dann bot es hinfort keinen Anlass mehr zu dergleichen geschichtlichen Notizen (geg. Seuf. 151, Hundhausen: das erste Pontificalschr. des Petr. 83). — Bei unserer These wäre es schliesslich auch nicht mit Lips. (a. a. O. 577) für bedenklich zu erklären, dass Petrus an beiden Orten, in Babylon und Rom, gewirkt haben sollte, falls ein römischer Aufenthalt durch andere geschichtliche Nachrichten gefordert würde (doch s. darüber Einl. § 1 6), da ja zwischen dieser und jener bei unserer Zeitbestimmung mehr als ein Decennium vergangen sein konnte.

5 14*). *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης*) Nach

*) Nach AB etc. syr. aeth. ist hier wie V. 10 *Χριστῷ* ohne nachfolgendes *Ἰησοῦ* (Rcpt. nach KLP ℵ vulg. cop. etc. Thph Oec.) zu lesen.

Vorlesung des Briefes sollen die Leser sich gegenseitig (einer den andern) zur Bezeugung christlich brüderlicher Liebe mit dem Bruderkusse begrüssen, der hier nach seinem Wesen als φίλ. ἀγάπης bezeichnet wird, wie Paulus ihn φίλημα ἅγιον nennt (vgl. Röm 16 16, IKor 16 20 u. s. w.). — Der letzte Segenswunsch setzt für das specifisch christliche χάρις in den Schlussformeln bei Paulus ein der hebräischen Grussformel entsprechendes εἰρήνη ὑμῖν ein. — τοῖς ἐν Χριστῷ) Damit werden die Leser als Christen charakterisirt, und als solche aus der sie umgebenden ungläubig gebliebenen Judenschaft herausgehoben. — Dass an eine Lebensgemeinschaft mit Christo in paulinischem Sinne auch hier nicht zu denken ist, darüber vgl. Weiss 329 und v. S.

Ebenso ist das Schluss-ἀμήν, welches gleichfalls in AB fehlt, als späterer Zusatz zu streichen.

Der Brief des Judas.

Einleitung.

§ 1. Verfasser und Leser des Briefes.

Der Verfasser fügt seinem Namen Judas die näheren Bestimmungen: *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* und *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* hinzu. Die zweite derselben schliesst die Apostolicität des Verf. aus, da ein Apostel sich nicht erst durch Berufung auf einen anderen kenntlich zu machen brauchte. Das wird durch V. 17. 18 bestätigt, wo er von den Worten der Apostel in einer Weise spricht, welche zeigt, dass er sich nicht zu ihnen zählt. Die beiden Verfasser der Briefe Jacobi und Judä sind also nicht identisch mit den Aposteln Jacobus Alphaei und Judas Jacobi, wie Keil (2^{89}) wiederum behauptet, da überdies *Ἰούδας Ἰακώβου* Lc 6$_{16}$ unmöglich mit: *ἀδελφὸς Ἰακώβου* aufgelöst werden darf (geg. Win.). — Soviel freilich geht aus der Ueberschrift hervor, dass Jacobus, auf den der Verf. sich beruft, ein angesehener und den Lesern bekannter Mann gewesen sein muss. Wir werden daher allerdings an den Jacobus denken müssen, der später an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand, den Paulus (Gal 2$_9$) zu den Säulen der Urgemeinde zählt, an den Verf. des kanonischen Jacobusbriefes, den Bruder (nicht Vetter) des Herrn, der mit dem Apostel Jacobus Alphaei nicht identificirt werden darf (vgl. dazu Beyschlag, Comm. zu Jacobusbr., Einl. § 1), und der auch Gal 1$_{19}$ nicht als Apostel, sondern lediglich als ein den Aposteln an Rang und Würdestellung ebenbürtiger Mann erscheint. Dass Judas sich nicht als Bruder Jesu bezeichnet, lässt sich aus einer begreiflichen Bescheidenheit erklären (vgl. selbst Jülich.) und kann überdies nicht befremden, da ihm die leibliche Verwandtschaft gegen das geistliche Verhältniss

zu dem Herrn, wie er es durch die Bezeichnung Ἰησ. Χρ. δοῦλος ausdrückt, zurücktreten musste; es ist derselbe Grund, der auch Jacobus dazu bewog, sich in seinem Briefe nicht als Bruder des Herrn zu bezeichnen. — Der Inhalt des Briefes, die Benutzung des A. T. und die Verwendung der jüdischen Tradition sprechen dafür, dass der Verf. ein, wahrscheinlich der Urgemeinde angehöriger, Judenchrist*) war. — Von den weiteren Lebensverhältnissen und der Wirksamkeit desselben besitzen wir nur sehr unsichere Nachrichten, die auf geschichtlichen Werth keinen Anspruch machen können, da sie sich vielfach widersprechen, und da in ihnen auch der Verfasser des Briefes und der Apostel Judas nicht unterschieden werden.

Die Leser, für welche der Brief zunächst bestimmt ist, sind nur mit den allgemeinsten Ausdrücken bezeichnet, und weder dem Orte, noch der Beschaffenheit nach näher angegeben. Aber trotz dieser allgemein gehaltenen Adresse ist der Brief für ganz bestimmte christliche Kreise geschrieben und auf ganz concrete Verhältnisse zugeschnitten (vgl. V. 4. 12. 22 ff., v. S., Weiss Einl. § 38 3). Man darf ihn also nicht ein „Rundschreiben an die Christenheit" (Holtzm.; vgl. Ew., Sieff.) nennen, so dass der Brief „katholisch" gedacht und das Briefliche reine Kunstform (Jülicher) wäre. Auf judenchristliche Leser deutet nichts im Briefe hin. Denn die oben erwähnte Art der Anknüpfung an das A. T. und die jüdische Ueberlieferung kann ihren Grund in der Individualität des Briefstellers haben, ohne durch die Rücksicht auf die Leser bedingt zu sein. Dagegen die bekämpfte libertinistische Richtung ist nur in heidenchristlichen Kreisen denkbar (geg. Spitta). Aus eben diesem Grunde nehmen die meisten Ausleger an, dass die Leser sich in Kleinasien befanden, „wo

*) v. S. macht dagegen geltend, dass das jüdische Gesetz in unserem Briefe nicht als sittlich normgebend in Betracht komme; judenchristlichen Kreisen oder einer Zeit, in welcher das Judenchristenthum noch zu den Tagesfragen zählte, könne der Brief darum nicht entstammen. Dieser Einwand würde von Belang nur dann sein, wenn der Brief an judenchristliche Leser (Spitta) gerichtet wäre. — Die von Meyerhoff (Einl. in die petr. Schriften 195) aufgestellte Behauptung, dass der Verf. (wegen des Charakters der Bilderreden) in Aegypten geschrieben habe (vgl. Schenkel, Mangold), ist in gewisser Weise, wenn auch mit anderer Begründung, von Jülicher aufgenommen worden. Nach unserer Kenntniss der in unserem Briefe angezogenen Apokryphen wie von der des Christicismus liege es am nächsten, einen ägyptischen Christen als Verf. anzunehmen: eine zutreffende Bemerkung, wenn seine Ansicht über den Charakter der in unserem Briefe bekämpften Irrlehrer (s. sp.) nicht anfechtbar wäre.

Paulus in seiner späteren Zeit, in welche die schärfere Ausbildung seiner Gnadenlehre fällt, andauernd gewirkt hatte" (Weiss). Nur Schmid, Credn., Wiesing., Keil sind der Ansicht, dass sie in Palästina zu suchen seien. Ist der Verf. ein Judenchrist der Urgemeinde, dann liegt es näher, den Leserkreis im angrenzenden Syrien zu suchen, wo der Einfluss seines Bruders Jacobus am ehesten massgebend gewesen sein wird, obwohl es nach IKor 9_5 vielleicht bedenklich ist, die Wirksamkeit der Brüder des Herrn so eng begrenzt zu denken.

§ 2. *Zweck des Briefes, Charakteristik der Irrlehrer und Abfassungszeit des Briefes.*

Zweck des Briefes ist: die Bewahrung der Leser bei dem ihnen von den Aposteln verkündigten Evangelium, im Gegensatz gegen Leute, welche, die Freiheit des Evangeliums missbrauchend, sich den unsittlichsten Ausschweifungen hingaben. Es mag sein, dass sie mit theoretischen Sätzen ihren lasterhaften Wandel zu decken suchten; V. 4. 8. 10. 18. 19 deuten vielleicht darauf hin. Aber diese theoretischen Behauptungen treten wenig in den Vordergrund, und der Verf. polemisirt nicht einmal dagegen, so dass man nach dem Thatbestand, wie er in unserem Briefe vorliegt, von einer in ihm bekämpften ausgebildeten Irrlehre zu sprechen kein Recht hat. Diese Libertinisten haben sich „unter der Berufung auf die Gnade Gottes der Ausschweifung ergeben" (V. 4; vgl. Holtzm.), und haben damit für ihr Thun wohl ein entschuldigendes Motiv gefunden, aber sicher noch keine zusammenhängende Irrlehre ausgebildet (vgl. Ritschl, StKr 1861 $_{103}$ff.). Vollends genügen die unsicheren Andeutungen, die der Brief in dieser Beziehung macht, nicht, um die Deutung auf eine bestimmte Form der Gnosis des zweiten Jahrhunderts, etwa auf die „freigeistige Gnosis der Korpokratianer" zu rechtfertigen (so Holtzm., Jülicher, nach Vorgang von Hilgenfeld, Mangold, Lipsius u. A. und im Anschluss an Clem. Strom. III, 2_{6-10}). Holtzm. sieht sich denn auch genöthigt, von „leisen und allgemeinen Ausdrücken" (vgl. Sieff.) zu sprechen, wodurch die Form höheren Alterthums gewahrt werden solle*). In Wirk-

*) Es wäre naiv von unserem Verf. gewesen, wenn er gemeint hätte, dass er mit einem Schreiben von so geringem Umfang und Inhalt und mit der in ihm vorliegenden Art der Beweisführung ein derartig ausgebildetes gnostisches System zu widerlegen im Stande sein werde. Es werden denn auch speciell V. 4b und 8b mit Unrecht für diese Anschauung verwerthet, als läge da die gnostische Lehre vom

lichkeit lässt sich das ganze unsittliche Treiben dieser Leute ebenso wie ihre grundsätzliche Motivirung desselben einfach und leicht als Folgeerscheinung der paulinischen Freiheitslehre begreifen. Was sich Paulus selbst bei dem Uebergang von Röm 5 zu Röm 6 eingeworfen denkt, ist hier in die Praxis übersetzt. Solche missbräuchliche Ausnutzung der paulinischen Lehre von der principiellen Freiheit vom Gesetz ist bereits zu Lebzeiten des Apostels vorgekommen; denn es ist nicht angängig, die Fragen Röm 6_1 für rein rhetorische Form zu erklären.

Die Libertinisten unseres Briefes gehören äusserlich zur Gemeinde (V. 12), bekommen aber einen sektirerischen Anstrich, indem sie in Anknüpfung an einen paulinischen Gedanken (IKor 2_{14}) einen Unterschied machen zwischen Psychikern und Pneumatikern (V. 19), wobei sie sich natürlich für die wahren Pneumatiker halten, obwohl sie in Wirklichkeit, wenn man denn einmal so theilen wollte, Psychiker sind, da sie sich lediglich von ihren natürlichen Instinkten wie die Thiere leiten lassen und mit ihrem ganzen Denken und Treiben in der niederen Sphäre der σάρξ haften bleiben, welche sie mit ihrem unsittlichen Lasterleben als die Pneumatiker zu beherrschen vermeinen, während sie thatsächlich von ihr beherrscht sind. Es ist also eine Erscheinung, ähnlich derjenigen der Nicolaiten und Bileamiten aus Apk 2.

Die Bestimmung der Abfassungszeit ist schon durch die Kürze des Briefes und durch die Allgemeinheit der Ausführungen, die dabei in Betracht kommen könnten, ungemein erschwert. Der Verf. kennt jedenfalls ebenso wie die Libertinisten die paulinische Unterscheidung von ψυχικοί und πνευματικοί nach IKor 2_{14}ff. Aber selbst in diesem speciellen Punkte braucht man darum noch nicht literarische Abhängigkeit anzunehmen. Noch weniger lässt sich das von V. 20. 24 f. im Verhältniss zu Kol 2_7, 1_{22}, Röm $16_{25\text{-}27}$ sagen. Ueberhaupt hinterlässt der Brief bei der markigen Kraft der Sprache und der, wenn auch nicht gewandten, so doch überaus prägnanten Form der Darstellung in jedem Verse einen durchaus originalen Eindruck*). Aber selbst wenn wir ein literarisches Verwandtschaftsverhältniss zu paulinischer Briefliteratur constatiren müssten, so bekämen wir damit immer

---

Demiurgen zu Grunde. Sowohl V. 8a als V. 4a beweisen unzweideutig, dass der Verf. nicht ihre Beurtheilung des alttestamentlichen Gottes als Weltenschöpfers charakterisiren wollte, sondern dass er lediglich die praktische Verleugnung Gottes und Christi durch ihr unsittliches Gebahren im Auge hatte.

*) Ueber das Verhältniss zu IIPetr. vgl. die Einl. zu IIPetr.

nur einen terminus a quo für die Frage nach der Abfassungszeit. Seit Mitte der sechziger Jahre ist ein solches Verhältniss sehr wohl denkbar.

Das Naheliegendste wäre ja freilich, die Schilderung der Häretiker für die Entscheidung über die Abfassungszeit des Briefes zu benutzen. Man müsste dabei einen Vergleich derselben mit den Häretikern in Apk 2 und in den Pastoralbriefen zu Grunde legen. Aber auch damit gewinnen wir keinen terminus ad quem. Denn selbst wenn sich nachweisen liesse, dass die Häretiker dieser beiden Schriften ein vorgeschritteneres Stadium im Verhältniss zu den Häretikern unseres Briefes repräsentiren — und das wird m. E. zugestanden werden müssen —, so liesse sich dieser Thatbestand in jener Richtung nur dann verwenden, wenn vorher der Nachweis erbracht wäre, dass sämmtliche mit einander in Vergleich gestellten häretischen Erscheinungen dem vorderasiatischen Gemeindekreis zuzuschreiben seien. Sobald zugegeben werden muss, dass „analoge Erscheinungen leicht auch anderswo aufgetaucht sein können" (Weiss), stehen wir hier auf schwankendem Boden. Aber dass die gnostischen Bewegungen weit in das erste Jahrhundert hineinragen, und dass der Uebergang von heidnischer zu heidenchristlicher Gnosis sich bereits in der spätapostolischen Zeit angebahnt hat, dürfte billigerweise nicht in Abrede gestellt werden.

Es bleiben im Rest die Mahnungen des Verf., an dem überlieferten Glauben seinem Inhalte nach festzuhalten und dessen eingedenk zu sein, was die Apostel ihnen verkündigt hätten. Beides wird von den Kritikern, welche den Brief dem Judas absprechen, mit besonderem Nachdruck ins Feld geführt. Aber auch bei der Annahme der Echtheit fallen diese Momente ins Gewicht. Zwar die erste Mahnung hat ihr vollwerthiges Seitenstück an Röm 6 17. 16 17. IITh 2 15, und auch für die objektive Bedeutung von πίστις finden wir eine Parallele in Gal 1 21. Aber die Art und Weise, wie die Leser an die an sie ergangene Predigt der Apostel erinnert werden, würde kaum begreiflich sein, wenn diese selbst noch auf dem Höhepunkt ihrer apostolischen Thätigkeit gestanden hätten, ja wenn auch nur ihr Wort die Leser noch gegenwärtig hätte erreichen können. Zweifellos unzulässig ist es dagegen, die Erinnerung an die Predigt der Apostel als Zurückweisung auf deren schriftlichen Nachlass zu verstehen. Wenn das überhaupt möglich wäre, so würde keine Bezugnahme auf die Pastoralbriefe angenommen werden dürfen (Holtzm., vgl. Jülicher), sondern dann wäre allein Spitta im Recht, der es als bestimmten Hinweis auf die zu-

meist wörtlich gleichlautenden Weissagungen von IIPt auffasst. Durch den Wortlaut der Verse wird jedoch jede derartige Verwendung der Aussage rundweg ausgeschlossen; denn das ὅτι ἔλεγον in V. 18a lässt, namentlich in der Verbindung mit ὑμῖν nur die Deutung von mündlicher Verkündigung, und zwar durch verschiedene Apostel, zu; ja dem ὑμῖν liegt ohne alle Frage die thatsächliche oder fingirte Voraussetzung zu Grunde, dass die Leser im Grossen und Ganzen noch persönlich den Inhalt der πίστις durch die Verkündigung von Aposteln her überkommen haben. Jede andere Verwerthung der Worte entspricht sicher nicht dem Sinn, welchen der Verf. hineinlegen wollte. Die Sätze lassen sich nach alledem nur aus der nachapostolischen Zeit heraus verstehen; aber ebenso gewiss darf man nicht über die erste nachapostolische Generation hinausgehen; wir werden den Zeitraum von ca. 65—80 n. Chr. für den Brief offen lassen müssen. — Das Stillschweigen über Jerusalems Fall und die Zerstörung des Tempels ist für die Zeitfrage ohne Belang, da dieses Gottesgericht nicht um der speciellen Versündigung willen eingetreten war, deren Schilderung dem Verf., wie die Beispiele von den ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες und von Sodom und Gomorrha zeigen, am Herzen liegt. — Die Benutzung jüdischer Apokryphen (V. 6. 14 des Henochbuchs, V. 9 der assumptio Mosis) ist in den sechziger Jahren ebenso gut möglich, wie um 80 oder 100 n. Chr.*). Ich sehe auch nicht ein, warum diese harmlos unbefangene Verwerthung derselben gegen urapostolischen Geschmack verstossen soll, wie Jülicher behauptet, ohne uns zu sagen, woher er den Massstab für die Beurtheilung urapostolischen Geschmackes entnimmt, da er doch urapostolische Dokumente im N. T. nicht anerkennt.

§ 3. Bezeugung und Echtheit des Briefes.

Die Urtheile der Kirchenväter über unseren Brief sind für den Nachweis von Alter und Echtheit des Briefes zumeist werthlos, weil sie bewusst oder unbewusst fast insgesammt von dem Grundsatz beherrscht sind, kanonisch sei nur, was auf apostolischen Ursprung Anspruch habe. Darum erwähnt Tertull. (de cultu fem. 1 3) ihn ohne Bedenken, und aus dem-

*) Nur Hofm. (vgl. F. Philippi, das Buch Henoch 1868) hat das Verhältniss umkehren wollen. Unser Verf. soll nach seiner Meinung aus der jüdischen Ueberlieferung geschöpft haben. Es ist das ein Anstoss an der Benutzung eines jüdischen Apokryphon in einer neutestamentlichen Schrift, welche schon zu des Hieronymus Zeiten Zweifel an der Canonicität unseres Briefes erweckte.

selben Grunde ist er im can. Murat. aufgenommen. Umgekehrt zählt ihn Eusebius zu den Antilegomenen, und Hieron. berichtet (de vir. ill. 4), wegen der Benutzung des Henochbuches werde er a plerisque verworfen, was freilich nicht objektiv richtig geurtheilt sein dürfte. Euseb. hat seine Beurtheilung des Briefes von Origenes übernommen, welcher sich über den Brief zwar sehr anerkennend äussert (*Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων* — Comm. in Mt tom. 10 17), der aber in demselben Comm. an anderer Stelle (tom. 17 30) sehr vorsichtig über ihn spricht. Fraglich ist, wie Clemens, der ihn bereits commentirt hat, sich zu der Frage nach der Apostolicität des Verf. gestellt hat. Er citirt ihn wiederholt (Strom. 3 2, Paedag. 3 2) und findet in ihm eine Weissagung auf die Gnosis des Karpokrates. — Merkwürdigerweise fehlt der Brief in der Peschita; er theilt dies Geschick mit IIPt und Apk. Der Grund für die Weglassung ist wahrscheinlich in allen drei Fällen der gleiche: sie erschienen für die Vorlesungen im Gemeindegottesdienst zu schwerverständlich. — Das Urtheil des Eusebius hat seinem Ansehen keinen Abbruch gethan; Eus. selbst hat durch die Aufnahme der 5 katholischen Briefe in die von ihm besorgten Abschriften das Beste dazu gethan, dass von der Mitte des vierten Jahrhunderts ab die Kanonicität des Briefes nirgends mehr in Frage gestellt worden ist.

Luthers ungünstiges Urtheil über unseren Brief, welches sich auf sein Verhältniss zu IIPt und auf die Citate, „die in der Schrift nirgend stehen", gründet, hat bis in die neuere Zeit vielfach nachgewirkt; selbst gemässigte Kritiker, wie Schleierm., Neander, Reuss, Mayerhoff und Hase haben an ihm Anstoss genommen, ebenso selbstverständlich die ganze tübinger Schule, deren Vertreter die Häretiker des Briefes zumeist mit den Karpokratianern in Beziehung setzen. Die stricte Anwendung der tübinger Sätze auf unseren Brief hat freilich nur Schwegler zu machen gewagt; aber er wie alle Kritiker bleiben uns die Antwort auf die Frage schuldig, warum denn der Autor unseres Briefes, indem er sich an Heidenchristen wendet, den Namen des so gänzlich unbekannten Judas an die Spitze seines Briefes stellt, der in keinem auf uns gekommenen Dokumente der urchristlichen Zeit hervortritt, und dessen Persönlichkeit er erst durch die bekanntere des Jakobus einführen muss. Und was die Hauptsache ist, er nimmt überhaupt keinerlei Autorität für sich in Anspruch, „er giebt sich nicht die geringste Mühe, als apo-

stolischer Mann zu erscheinen“ (Jülicher*)). Das hat selbst Kritiker wie De Wette und neuerdings v. Soden**) bestimmt, die Echtheit des Briefes anzuerkennen.

Literatur.

Ausser den zu IPt namhaft gemachten Gesammtcommentaren sind noch zu nennen die Specialcommentare von Stier (1850), Arnaud (1851), Rampf (1854), Schott (1863), Spitta (1885).

---

1. 2***). Ueberschrift. *Ἰούδας Ἰησοῦ Χρ. δοῦλος κτλ.*) *δοῦλος* bezeichnet, wie die Stellung und Röm 1 1, Phm 1 1, Jak 1 1 (vgl. auch Tit 1 1) zeigen, nicht das allgemeine Dienstverhältniss des Gläubigen zu Christus (Schott, Spitta), sondern das specielle des zur evangelischen Thätigkeit Verordneten. Mit dieser Selbstbezeichnung rechtfertigt der Verf. sein Schreiben, während die zweite Bezeichnung: *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου*, welche mit *δέ* der ersten ebenbürtig an die Seite gestellt wird, offenbar dazu dient, den Verf. den Lesern kenntlich zu machen. Jakobus muss den Lesern bekannt und Autorität gewesen sein, Judas bisher nicht. Daraus folgt, dass der Verf. nicht der Apostel Judas ist, weil er sich sonst als solchen eingeführt hätte, und dass mit Jacobus der bekannte Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde gemeint ist. Spitta

---

*) Jülicher fährt, in seiner Verlegenheit nach einer Aushilfe suchend, fort: „vielleicht hiess er Judas, und der Zusatz „Bruder des Jakobus“ ist, falls er nicht gar von späterer Hand herrührt, bildlich zu nehmen, ein Ersatz für den Bischofstitel“. Mehr Phantasie kann man nicht verlangen! Spätere Hand würde ihm wahrscheinlich die Auszeichnung der Identificirung mit dem Apostel Judas Jacobi verschafft haben. Und wie merkwürdig, dass dieser „Ersatz für den Bischofstitel“ eine Bezeichnung herstellt, die auf Grund der bekannten Nachrichten über die Geschwister des Herrn sofort zu anderer Deutung Anlass geben musste!

**) v. S.: „Dass ein jüngerer Bruder des Herrn . . . . den selbstständig entworfenen Brief für seine Gemeindekreise in einer vorgeschrittenen Zeit, etwa 80—90, geschrieben habe, kann man nicht mit Grund als unmöglich behaupten“.

***) Statt *ἡγιασμένοις* (Rcpt. nach KLP) lies mit ℵAB *ἠγαπημένοις*, das den Abschreibern neben *ἐν θεῷ πατρί* nicht passend erschien, während ihnen *ἡγιασμένοις* aus IKor 1 2 bekannt war.

meint, nur judenchristlichen Lesern wäre der streng judenchristliche Jakobus Autorität gewesen. Jedoch, wie weit sich der Einfluss und die autoritative Stellung des Jakobus erstreckt hat, wissen wir nicht. An die Jerusalem naheliegenden Gemeinden Syriens zu denken, bleibt allerdings die wahrscheinlichste Annahme. — *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ κτλ.*) Der Substantivbegriff ist *κλητοῖς*, wovon die beiden Participialbestimmungen abhängig zu machen sind*).

Die beiden Bestimmungen sind einander koordinirt**). — *ἐν* ist entweder = *ὑπό* (ב) oder „beruhend in“: auf Grund dessen, dass Gott ihr Vater ist, sind sie Geliebte (sc. Gottes). — *καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς*) *Ἰησ. Χριστῷ* ist Dat. comm.: „für Christus“***). Natürlich geht die Bewah-

*) Die Bemerkung v. S.'s, dass *κλητοῖς* nur hier substantiv. verwendet sei, während Paulus immer *κλητοῖς ἁγίοις* sage, findet ihre Correctur an Röm 1 6, wo *κλητοί* ebenfalls substant. gebraucht und *Ἰησ. Χρ.* als gen. poss. aufzufassen ist (vgl. Buttm. 147).

In der Vulg. ist *τοῖς ἐν Θ. πατρί* für sich als ein Begriff genommen: „his qui sunt in Deo Patre, etc.; diesem Begriffe sind dann zwei Attribute: *ἠγαπημένοις* und *Ἰησ. Χρ. τετηρ. κλητοῖς* hinzugefügt; abgesehen von der Härte der Construction, spricht gegen diese Struktur nicht nur, dass dabei der (von Schott mit Unrecht geleugnete) Parallelismus der beiden Glieder, der wie durch die Form des Satzes, so auch durch *ἐν τῷ πατρί* in Rücksicht auf das folgende: *Ἰησοῦ Χρ.* so stark indicirt ist, vernichtet wird, sondern auch, dass *ἠγαπημένοις* dann ohne jede nähere Bestimmung bliebe; dasselbe ist der Fall, wenn man mit Rampf und Schott annimmt, dass die Participien *ἠγαπημ.* und *Ἰ. Χ. τετηρημένοις* gleichmässig dem *ἐν θεῷ πατρί* unterzuordnen seien, und dieses erklärt als „den Lebensgrund, in welchem stehend die Berufenen das in den beiden Participien Ausgesagte für sich haben“ (Schott). Die bei dieser Auffassung nöthige Ergänzung *ὑπὸ θεοῦ* oder *παρὰ θεῷ* ist jedenfalls willkürlich; überdies ist aber auch die Zusammenstellung *τοῖς ἐν θεῷ π. Ἰησ. Χριστῷ τετηρημένοις* äusserst schwerfällig.

**) Daher kann *ἠγαπημένοις* nicht bedeuten: „von Seiten des Briefstellers geliebt“, weil dann kein dem folgenden Particip. paralleler Gedanke sich ergäbe, und weil „in die objective Bezeichnung sich nicht die Subjectivität des Verf. mischen kann“ (de W.). — Hofmann erklärt: „die bei Gott in Liebe aufgenommen worden sind“; aber diese Bedeutung hat *ἀγαπᾶν* niemals, auch nicht in den von ihm citirten Stellen: ITh 1 4, IITh 2 13, Kol 3 12. — Jedenfalls aber ist es falsch zu interpretiren: „in der Liebesgemeinschaft mit Gott“ (so die meist. Ausl., auch noch Keil u. Spitta). Dabei werden willkürlich paulinische Gedanken eingetragen.

***) Es ist weder Dativ der bewirkenden Ursache, noch von einem aus *ἐν θεῷ πατρί* zu ergänzenden *ἐν* abhängig (Luth.: „und behalten in Jesu Christo“). Hofm. beruft sich zwar für diese Ergänzung auf Kühner's Gr. II 477; aber mit Unrecht, da dieselbe durch das zwischeneintretende *ἠγαπημένοις* unmöglich gemacht ist. Was Kühner sagt, wäre hier nur in dem Falle anzuwenden, wenn es hiesse: *ἐν θεῷ π. καὶ Ἰησ. Χρ. ἠγαπημένοις.*

rung, wie oben die Liebe, von Gott aus. — *τετηρημένοις*) part. perf.: welche bisher bewahrt worden sind und noch gegenwärtig bewahrt werden, im Gegensatze zu solchen, welche nicht mehr Geliebte und nicht mehr Bewahrte sind, welche die Gnade und Liebe Gottes in Zuchtlosigkeit umsetzen und Christum verleugnen, wie der Brief es schildert (vgl. Spitta). — *κλητοῖς*) Die Berufung ist ebenso von Gott ausgegangen, wie die Einführung in jenes Liebesverhältniss durch Gott als unsern Vater in Christo zu Stande gekommen ist. —

Die Leser sind also ganz allgemein bezeichnet als solche welche ihrem Christenglauben auch in schwerer Krisis treu geblieben sind. Trotzdem nehmen wir mit Recht an, dass der Verf. ebenso einen bestimmten Kreis von Lesern im Auge hat, wie er die untreu gewordenen Spötter offenbar in bestimmten Gemeinden aufgetreten denkt. Es ist demnach unberechtigt, unseren Brief ein „Rundschreiben an die ganze Christenheit" zu nennen (Holtzm., Ew., Sieff., Jülicher, vgl. Keil; dageg. Spitta). Die locale Bezeichnung ist unterblieben, weil der Brief nur den Treugebliebenen in den betr. Gemeinden gelten sollte (vgl. Weiss).

2. *ἔλεος κτλ.*) Der dreitheilige Segenswunsch entspricht der obigen Charakteristik der Leser (vgl. Spitta, Hofm. u. A.). Bei der offenbaren Correspondenz der Grussformel mit der Schlussermahnung (V. 21) liegt es nahe, *ἔλεος* auf *Ἰησ. Χριστῷ τετηρ.* in V. 1 zu beziehen (vgl. Spitta), da es mit *χάρις* der paulinischen Grussformel nicht gleichgestellt werden darf (vgl. IITim 1_2, wo neben einander *χάρις* und *ἔλεος* vorkommt), und daher wahrscheinlich auch nicht auf *κλητοῖς* zurückblickt. — *εἰρήνη*) nicht „das Gefühl des Friedens" in subjectivem Sinne (vgl. v. S.: „die subjective Wirkung" Spitta: „der geistliche Wohlstand, die sittliche Unversehrtheit"), sondern das objective „Heil" der Christen im vollen Umfange. — *ἀγάπη*) unserem Briefe eigenthümlich, weist auf *ἐν Θ. π. ἠγαπημένοις* zurück; deshalb ist *ἀγάπη* von der Liebe Gottes zu den *κλητοῖς* zu verstehen (vgl. V. 21). — Zu *πληθυνθείη* vgl. IPt 1_2. Die Adresse ist abhängig von IPt., dagegen Vorlage für die Adresse im Mart. Polyc.

3. 4*). Anlass des Schreibens; vgl. IIPt 1_{12}f.,

*) V. 3. *ἡμῶν* hinter *κοινῆς* nach ABC$\aleph$ 5. al. syr. sah. Thph. etc.; „es wurde von den Emendatoren (KLP rec. um so leichter weggelassen, als es mit dem unmittelbar vorhergehenden *ὑμῖν* nicht ganz zu harmoniren schien" (Weiss). — V. 4. Wll., Weiss lesen *παρεισεδύησαν* nach B. Die Entstehung dieser ungewöhnlichen Form aus dem geläufigen *παρεισέδυσαν* ist allerdings schwer erklärlich. — Statt der gewöhnlichen Form *χάριν* lesen alle neueren Textkritiker nach AB mit

3 1f. — *ἀγαπητοί*) im Anfange des Briefes, ausser IIIJoh 2 nur hier; vgl. IPt 2 11, 4 12 *). — *περὶ σωτηρίας* ist mit *γράφειν* und *παρακαλῶν* mit *γράψαι* zu verbinden (geg. Lachm.; vgl. Vulg.). Nicht nur die Stellung der Worte, sondern auch der Gedanke entscheidet für diese Gliederung; denn da nach V. 4 die den Verf. zum Schreiben dieses Briefes bewegende *ἀνάγκη* in dem Auftreten der sittenlosen Menschen besteht, so muss *γράψαι* mit dem hierauf Rücksicht nehmenden *παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι* und nicht mit dem allgemeinen Begriffe *περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* verbunden werden. — *ἔσχον* ist vom Standpunkte der Leser aus gesagt. Wenn der Verf. schrieb, dann handelte der Brief selbstverständlich *περὶ τῆς — σωτηρίας*; in vorliegendem Falle bekam ein solcher Brief mit Rücksicht auf gewisse gefährliche Erscheinungen, welche besprochen werden mussten, ganz von selbst sein eigenthümliches Gepräge. Unser Brief ist dem Verf. also wirklich ein Schreiben *περὶ τῆς κοιν. σωτ.*, dessen Form und Inhalt ihm durch die eigenthümliche Zwangslage vorgeschrieben waren **). — *σπουδὴν ποιεῖσθαι* (im N. T. *ἅ. λ.*; vgl. IIPt 1 5: *σπουδὴν πᾶσαν παρεισφέρειν*; Prooem. zu Jes. Sir.: *προσφέρειν τινὰ σπουδήν*): „sich eifrig etwas angelegen sein lassen" kann sich sowohl auf innere Geistesthätigkeit (so hier) als auch auf eine äussere Handlung beziehen. — *ποιούμενος*, in Verbindung mit den Aoristen: *ἔσχον γράψαι* imperf. zu deuten, drückt die Thätigkeit aus, welche statt hatte, als die durch das verb. fin. ausgedrückte Handlung eintrat. — *κοινῆς* giebt an, dass die *σωτηρία* ihm, dem Verf., mit den Lesern gemeinsam ist. Diese Gemeinsamkeit nach IIPt 1 1 auf Juden und Heiden zu beziehen (Semler), haben wir kein Recht. — *σωτηρία*) weder „Heils-

---

Recht das seltenere *χάριτα*. — *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.* mit allen Textkritikern zu lesen nach dem Zeugnisse ABL ℵ cop. sah. — Die rec. hat *θεόν* nach *δεσπότην* (vgl. KLP etc. Syr. utr. Thph.), das jedoch hinzugefügt ist, um *δεσπότην* noch bestimmter von *κύριον ἡμ.* zu unterscheiden.

*) Trotzdem in V. 1 von der Liebe Gottes zu ihnen die Rede war, liegt doch in diesem *ἀγαπητοί*, womit er den eigentlichen Brief beginnt, wie V. 17. 20 zeigen, ausschliesslich eine Versicherung der Liebe von Seiten des Verf. (geg. Spitta).

**) De W. (dem Brückn. beistimmt; vgl. auch Spitta) hält dafür, dass Judas durch den ersten Satz ausspreche, er sei „mit einem andern grösseren, umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns sehr zu beklagen) beschäftigt gewesen, als er von dieser Arbeit für den Augenblick zu dem Gelegenheits-Schreiben abgerufen worden"; allein der Ausdruck *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος* involvirt keineswegs nothwendig das wirkliche Schreiben.

lehre“ (Jachm.), noch „Heilsstand, Heilsbesitz“ (Schott), sondern das Heil selbst in vollem Umfange, auch mit Einschluss der Enderrettung im Sinne von 1Pt 1 9ff. (vgl. Spitta, Weiss). — *ἀνάγκην ἔσχον* (vgl. Lc 14 18. 23, 17. 1Kor 7 37) „das Auftreten der Irrlehrer legte mir den Zwang auf, liess mich als nothwendig erkennen“ *).

γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν) *παρακαλῶν* giebt an, zu welcher Art des Schreibens der Verf. durch die Umstände genöthigt sei; nach *ὑμῖν* darf kein Komma stehen. Man beachte, wie hier, wo es sich um die thatsächliche Ausführung des Vorhabens handelt, der Aorist *γράψαι* eintritt. — *ἐπαγωνίζεσθαι, ἅπ. λεγ.*, mit dem Dativ des Gegenstandes, für den gekämpft wird, verbunden. — *πίστις* ist wegen des damit verbundenen *ἅπαξ παραδοθείσῃ* nicht subjectiv zu fassen als „Zuversicht auf die Erlangung der *σωτηρία*“ (Weiss), sondern objectiv als „der Glaube seinem Inhalte nach“ (so schon Gal 1 23). — *τοῖς ἁγίοις*) sind die Christen; so genannt, weil sie aus dem profanen Zusammenhange der sündigen Welt entnommen und Gott zum Dienste geweiht sind. Spitta erneuert freilich die alte Erklärung des Nicolaus de Lyra, der es auf die Apostel bezieht, die der Verf. sicher ebenso wie V. 17 genannt haben würde. Zudem würde das *ἅπαξ*, auf welchem vorzugsweise der Ton liegt, seine Bedeutung, die es im Zusammenhange mit *παραδοθείσῃ* erhält, verlieren. Die Betonung des *τοῖς ἁγίοις*, auf welche Sp. mit Recht aufmerksam macht, erklärt sich hinlänglich durch den Gegensatz gegen das sündliche, profane Weltleben, wie es im Briefe nachher geschildert wird, dem sie als Christen entnommen sind. — *ἅπαξ* hebt hervor, dass es bei der *παράδοσις*, wie sie einmal stattgefunden, sein Bewenden habe; Bengel: nulla alia dabitur fides **).

---

*) Ungenau ist die Erklärung von Grotius: nihil potius habui, quod scriberem, quam ut etc.; zu matt auch die Uebers. Luther's: „hielt ich's für nöthig“; denn in *ἀνάγκ. ἔχειν* liegt der Begriff einer in der Pflicht, den Umständen u. s. w. begründeten objectiven Nöthigung. Eine fremdartige Beziehung endlich legt Schott hinein, der, um den Gegensatz der beiden Glieder zu betonen, in *ἀνάγκ. ἔσχον* den Gedanken ausgedrückt findet, dass Judas diesen Brief ungern, im Widerstreit mit seiner eigenen Neigung geschrieben habe. — Ebenso wenig aber wollen die Worte eine Erklärung für die Leser enthalten, weshalb das Schreiben nicht, wie es dem Verf. am meisten am Herzen lag, von dem handelt, was ihm und ihnen gleich wichtig ist, von dem Ziel der Christenhoffnung (geg. Weiss). Denn nach V. 21 hängt ihr Verhalten zu den im Briefe geschilderten Erscheinungen mit ihrer Enderrettung aufs engste zusammen.

**) Nach Hofmann's Meinung steht *ἅπαξ* „in Bezug auf des Judas vorherige Absicht, den Lesern eine das gemeinsame Heil zum Gegen-

4. Vgl. IIPt 2 1-3. — *παρεισεδύησαν γάρ*) Begründung des *ἀνάγκην ἔσχον*. Die Irrlehrer sind heimlich in die Gemeinde eingeschlichen; innerlich sind sie ihr fremd (vgl. Gal 2 4). — *τινὲς ἄνθρωποι* werden sie wegwerfend genannt, was, wie Weiss mit Recht bemerkt, in offenbarem Gegensatz zu *τοῖς ἁγίοις* steht*).

οἱ πάλαι προγεγραμμένοι κτλ.) Durch das Particip mit dem Artikel wird ein besonderes bemerkenswerthes Verhältniss dieser Menschen hervorgehoben (Winer 127)**); nicht aber, wie Schott nach Vorgang von Rampf willkürlich behauptet, „den Lesern ein für sie vollkommen deutliches Merkmal zur Erkennung derer, die gemeint sind, gegeben", indem der Art. gleich „isti, jene bekannten" sein soll. — *προ* in dem Verb. = „antea, früher, zuvor", wie stets im N. T.; s. Gal 3 1, Röm 15 4, Eph 3 3***). Nach Jes 4 3 könnte der Sinn sein: die zuvor (gleichsam in das Schicksalsbuch Gottes; v. S.: „in das Bürgerbuch der Hölle") aufgeschrieben (und daher bestimmt) sind *εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* (Calvin: haec metaphora inde sumpta est, quod aeternum Dei consilium, quo ordinati sunt fideles ad salutem, Liber vocatur); allein hiezu passt *πάλαι* nicht, da dies im N. T. nie von dem ewigen Rathschlusse Gottes gebraucht wird. *προγράφειν* ist hier vielmehr ganz wörtlich zu nehmen und *εἰς* als Präposition der Richtung zu fassen (Hofm., Spitta): „die längst zuvor beschrieben, schriftlich bezeichnet sind in der Richtung auf dieses Urtheil hin". Der Begriff der Bestimmung zu etwas liegt in *προγράφειν εἰς* demnach nicht. Diese Auffassung hängt mit einer falschen Deutung des *κρίμα* (s. sp.) zusammen. Es ist kein decretum aeternum darin ausgesprochen: non innuitur

---

stande habende Schrift zu bieten"; aber diese Beziehung ist nicht indicirt. — Wenn Hofm. (vgl. Keil) behauptet, dass V. 3 nur von einem Apostel hätte geschrieben werden können, so geht er darin offenbar zu weit (vgl. dazu Spitta).

*) Nach Schott soll das Wort *ἄνθρωποι* hervorheben, dass sie „mit ihrem Eintritt in die Gemeinde geblieben sind, wie sie von Natur waren". Hofm. trennt *τινές* von *ἄνθρωποι* und nimmt *ἄνθρωποι, οἱ κτλ.* als Apposition zu *τινές*.

**) Spitta nutzt diesen Artikel für seine Anschauung aus und meint, der Artikel weise darauf hin, dass diese Weissagung schon einmal in gleicher Weise auf diese Leute angewandt und den Lesern in dieser Anwendung bekannt sei (sc. aus dem zweiten Petrusbr.). Wie Spitta von diesem Standpunkte aus geg. Schott und Hofm. polemisiren kann, die dann consequent *προγεγρ.* auf IIPt 2 beziehen, ist mir unverständlich.

***) Andere wollten *προ—* mit palam übersetzen; aber das *πάλαι* legt die Bedeutung antea näher.

praedestinatio, sed scripturae praedictio (Beng. geg. Calv. und Beza)*). Occ. bezieht dies auf die in den Briefen des Paulus und Petrus enthaltenen Weissagungen von den zukünftigen Irrlehrern; Grot., Schott, Hofm. u. A. denken namentlich an IIPt 2; allein das πάλαι weist in Verbindung mit dem zeitlich verstandenem προ in προγεγρ. (vgl. Keil, Spitta) offenbar auf eine frühere Zeit zurück**), so dass nur ältere Weissagungen gemeint sein können, nämlich die Weissagungen und Typen des A. T. und, nach der Stellung unseres Verf., auch der Apocryphen. — εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) κρίμα ist niemals = κατάκριμα oder κρίσις, sondern: „Urtheil, Beurtheilung". — τοῦτο weist auf etwas Bestimmtes, im Contexte Naheliegendes hin; also ist es entweder auf die vorigen oder folgenden Worte zu beziehen. Wiesing., Hofm., Schott verbinden es mit dem vorhergehenden παρεισεδύησαν und meinen, es deute „auf die Entscheidung ihres Geschickes, welche damit erfolgt ist, dass sie in die Christenheit gekommen sind, wo nun ihre arge Sinnesart zu solchem Frevel ausschlägt" (Hofm.). Aber das liegt in παρεισεδύησαν nicht; und vor Allem kann nicht gesagt werden, dass das A. T. bereits in dieser Hinsicht Aussagen über sie enthalte. Aber ebenso willkürlich ist die Beziehung auf die von V. 5 ab folgende Beschreibung des Gerichtes, das über diese Leute hereinbrechen wird (so de W., Arn., Stier, Fronm., vgl. Keil, Huth., v. S.). Denn κρίμα hat nicht die Bedeutung: „Verurtheilung, Gericht, Verdammniss"; und es wäre nicht zu verstehen, warum nach einem solchen hinweisenden τοῦτο der Verf. noch die Beschreibung der Eindringlinge in V. 4b hinzufügte (vgl. dazu Spitta). Vielmehr wird τοῦτο sich gerade auf diese Beschreibung (V. 4b) beziehen, wozu auch das προγεγρ. am besten sich fügt. — ἀσεβεῖς) steht für sich; es ist nicht mit οἱ προγεγραμμένοι zu verbinden (geg. Tisch. und Weiss, die vor ἀσεβ. kein Komma setzen). Die hierdurch angedeutete

*) Luther's Uebers.: „es sind etliche Menschen neben eingeschlichen, von denen vor Zeiten geschrieben ist, zu solcher Strafe", bei der προγεγρ. von εἰς τ. τ. κρ. getrennt ist, widerstreitet der natürlichen Wortverbindung.

**) Schott und Hofm. bestreiten, dass das πάλαι auf eine frühere Zeit hinweise; allerdings kann πάλαι, welches „überhaupt die Vergangenheit im Gegensatze der Gegenwart bezeichnet" (Pape s. v.) auch dann stehen, wenn jene die allernächste ist (vgl. Mk 1544); allein einerseits ist diese Gebrauchsweise nur selten und andererseits ist sie hier nicht anzuwenden, da die Beziehung auf die Vergangenheit überhaupt schon in dem προ des componirten Verbums liegt, πάλαι hier also nur hinzugesetzt sein kann, um diese als eine entfernt liegende zu markiren.

Gottlosigkeit jener Menschen wird durch die folgenden Participialsätze ihrem Wesen nach doppelt beschrieben (vgl. IIPt 2 6). — *τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα κτλ.*) *χάρις*, die Gnade, als die in der Vergebung der Sünde und Erlösung vom Gesetze dargebotene Gabe Gottes (Wies., Fronm., Hofm., Weiss)*). — Es ist wohl kaum zu verkennen, dass hier *χάρις* nicht bloss „Huld" bedeutet, sondern dass eine Kenntniss des paulinischen Begriffes in irgendwelchem Umfange angenommen werden muss, wie wahrscheinlich auch der Verkehrung derselben ein Missverständniss der paulinischen Lehre von der Gnade und der damit gegebenen Freiheit vom Gesetze zu Grunde liegt. — *μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν*) der Sinn ist: sie haben aus der *χάρις*, die Gott ihnen gegeben, *ἀσέλγεια* gemacht, sofern bei ihnen die mit jener *χάρις* verbundene Freiheit zur Schwelgerei ausgeschlagen ist (Gal 5 13, IPt 2 16, IIPt 2 19). — *καὶ τὸν μόνον— ἀρνούμενοι*) Ob *δεσπότης* von Gott oder von Christus gebraucht sei, lässt sich schwer entscheiden. Für die erstere Fassung spricht der sonstige Gebrauch von *δεσπότης* im N.T., und der Umstand, dass *δεσπότης* neben *κύριος* überflüssig erscheint. Auch *μόνος* steht in der Regel von der Einzigartigkeit Gottes (vgl. Brückn., Keil, Huth., v. S.). Dagegen scheint doch mit *καί* ein zweites Verhältniss, das zu Christo, an jenes erstere, zu Gott, angefügt werden zu sollen; und diese Beziehung wird durch das Fehlen des Artikels vor *κύριος* grammatisch gefordert. Es ist leicht möglich, dass der Verf. durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe das Herrschaftsverhältniss Christi besonders stark hervorheben wollte. — Zu *μόνος* würde man IKor 8 6, Eph 4 5 in Parallele setzen können (vgl. Spitta; so ausser diesem de Wette, Schmid, Rampf, Wies., Schott, Fronm., Hofm., Weiss). — Da in dem Briefe überall nur das fleischlich-gottlose Wesen jener Menschen hervorgehoben wird, während ihnen nirgends eine bestimmte Irrlehre vorgeworfen wird, so ist es klar, dass Judas eine praktische Verleugnung durch ihr zügelloses Leben im Auge hat.

5**). Mit *δέ* geht der Verf. von der vorhergeschriebenen

---

*) Unberechtigt ist es, den Begr. in „Gnadenleben" (de W.-Br.) oder in „Gnadenordnung" (Schott), oder doctrina gratiae (Vorst.), oder evangelium (Grot.), oder fides catholica nobis gratis data (Nic. de Lyra), oder dergl. umzudeuten.

*) Nach *εἰδότας* hat die rec. *ὑμᾶς*; Lachm. u. Tisch. haben es weggelassen; es fehlt in ABC** min. etc., es steht in KL$ etc. Es kann wegen des voraufg. *ὑμᾶς* weggelassen sein; jedenfalls giebt es keinen Grund für seine Einfügung. — Das *τοῦτο* (rec. nach KL etc.)

Charakteristik jener Leute zur Ankündigung des göttlichen Strafgerichtes über, wovon er V. 5—7 (vgl. IIPt 2 4-6) drei den Lesern wohlbekannte Beispiele vorausschickt, um dann in V. 8ff. die Anwendung zu machen. — ὑμᾶς nicht Subj., sondern Obj. zu ὑπομνῆσαι; vgl. IIPt 1 12 (Röm 15 15). — εἰδότας [ὑμᾶς] ἅπαξ πάντα) εἰδότας, nicht in adversativem Sinne = καίπερ εἰδότας (de W., nach IIPt 1 12, welches mit seinem ἀεί und dem hinzugefügten καὶ ἐστηριγμ. κτλ. gar keine eigentliche Parallele bildet; vgl. dazu Spitta), sondern wegen des ἅπαξ Begründung des betont voranstehenden ὑπομνῆσαι: nur erinnern will er sie an etwas, was sie bereits einmal wussten (woher, zeigt V. 17). Ist ὑμᾶς in der Wiederholung ursprünglich (vgl. textkrit. Bem.), so will es augenscheinlich den Gegensatz zu den eingeschlichenen τινές markiren (Weiss). — ἅπαξ gehört zu εἰδότας, und hat hier dieselbe Bedeutung, wie V. 3, indem es hervorhebt, dass ein neues Lehren nicht nöthig ist (de W., Stier, Wies., Fronm., Schott, Hofm., Keil). — Ob πάντα eingeschränkt werden darf auf „Alles, was Gegenstand der folgenden Ermahnung ist", worauf das τοῦτο der Rec. hinweist (vgl. Spitta), oder gar nur auf die drei folgenden alttestamentlichen Beispiele, ist doch sehr fraglich. Bei der unzweifelhaften Correspondenz mit V. 3 liegt es ungleich näher, πάντα aus dem dortigen περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας zu erklären (vgl. Weiss), so dass also Nic. de Lyra mit seiner Umschreibung „omnia ad salutem necessaria" doch ungefähr im Recht bleiben würde. Es bietet eine Rechtfertigung sowohl für die Kürze des Briefes (so v. S.) als auch vor Allem für seinen Inhalt. Aehnlich, wie der Verf. oben sagte, dass seine Absicht, ihnen über die σωτηρία zu schreiben, bei

---

ist erleichternde Correctur statt des ursprünglichen πάντα, wofür ABC**ℵ etc. Vulg. etc. zeugen. ℵ hat ἅπαξ nach κύριος, ebenso mehrere Versionen, jedoch nach ὅτι κύριος. Zu dieser Verstellung haben wohl zwei Gründe gewirkt: 1) weil ἅπαξ zu εἰδότας nicht zu passen und 2) weil das folg. τὸ δεύτερον ein entsprechendes Wort bei σώσας zu verlangen schien. Im Folgenden lesen ὁ κύριος rec. nach KL, vielen min., einigen verss. und patr.; κύριος ℵC*; (ὁ) θεός C² min. tol. arm. Clem. Lucif.; endlich Ἰησοῦς AB min. vulg. sah. cop. aeth. Did. Die neueren Textkritiker nehmen sämmtlich κύριος in den Text auf. WH., Treg. stellen Ἰησοῦς an den Rand. Der Artikel ist jedenfalls Zusatz. Von den Lesarten κύριος, θεός, Ἰησοῦς erscheint die Lesart die annehmbarste, aus welcher sich die Entstehung der anderen am leichtesten erklären lässt. Das ist κύριος. Möglich, dass das K in der abgekürzten Schreibart KC undeutlich geworden war (Spitta, vgl. WH.); dann setzte man dafür Ἰησοῦς ein, weil von ihm unmittelbar vorher die Rede gewesen war; θεός ergab sich nach dem Folgenden noch leichter, zumal da im Parallelabschnitte IIPt 2 4 ὁ θεός Subject ist.

der concreten Lage der Leser in der bestimmten Form, wie sie sein Brief zeige, habe zur Ausführung kommen müssen, so heisst es hier, dass er bei dem Grade und Umfang der christlichen Erkenntniss, welche er bei ihnen voraussetzen dürfe, nur an einen Punkt zu erinnern wünsche, den er, lediglich weil er gegenwärtig besonders brennende Fragen berühre, in seinem Briefe ausführen wolle. *ὑπομν. βούλομαι* bildet dann natürlich die Einleitung nicht nur zu den folgenden drei Beispielen, sondern zu der ganzen folgenden Ausführung *). — *ὅτι ὁ κύριος λαὸν — σώσας*) *κύριος* ist Bezeichnung Gottes. — Dass unter dem *λαός* das Volk Israel gemeint ist, versteht sich von selbst. Die Artikellosigkeit hebt hervor, dass selbst da, wo es sich um ein ganzes Volk handelte, und noch dazu um ein Volk, das der Gegenstand der speciellsten Fürsorge Gottes gewesen war, das Gottesgericht eintrat, als es in Unglauben verfiel. Auch die hohe Würde und die grossartigen Gnadenerfahrungen des Volkes schützten es nicht vor dem Untergang (vgl. IKor 10 1-13). — *τὸ δεύτερον*) Die göttliche Errettung des Volkes aus Aegypten ist als ein Erstes gedacht, dem dann ein zweites Thun Gottes gefolgt ist, — nun aber nicht eine zweite Errettung **), sondern die Vernichtung derer, die nicht glaubten. An ein einmaliges Faktum, etwa an die Num 25 1-9 erzählte Geschichte (Ritschl) oder gar an die babylonische Gefangenschaft (Fronm.) braucht man dabei nicht zu denken; den Worten geschieht Genüge durch

*) Spitta's Polemik ist in diesem Punkte unberechtigt. *ἅπαξ* kann neben *εἰδότας* nicht bedeuten „auf einmal" (Gegensatz: „zu wiederholten Malen"); denn *εἰδότας* spricht nicht von ihrem Erfahrenhaben, sondern von ihrem gegenwärtigen Wissen. Wir können also etwa übersetzen: „da ihr ja nun einmal Alles wisst". In dieser Weise wird *ἅπαξ* im klass. Griech. häufig nach *ἐπεί* und *ἐπειδή* gebraucht. — Danach erfahren denn auch die Schlüsse, die Spitta aus diesen Worten zu Gunsten seiner These zieht, ihre Correctur. — Das Gleiche ist gegen Schott zu sagen, welcher ebenfalls behauptet, *ἅπαξ* bei *εἰδότας* weise darauf hin, dass „dies Wissen als ein durch eine bestimmte einzelne Thatsache gewirktes gemeint ist", und sei also von der IIPt gegebenen Belehrung zu verstehen.

**) Schmid, Luthardt, Schott, Hofm. wollen darunter die durch Christus geschehene Erlösung verstanden wissen, indem sie als das über die Ungläubigen ergangene Strafgericht die Zerstörung Jerusalems oder den Untergang des jüdischen Staates ansehen. Beide Erklärungen sind willkürlich; im Hauptsatze ist auf eine Errettung ganz und gar nicht hingedeutet. Dies spricht auch gegen Winer's Erkl. (576): „das mit *τὸ δεύτερον* zu verbindende Verbum war eig. *οὐκ ἔσωσε* (*ἀλλά* cet.): der Herr, nachdem er gerettet hatte, hat zum zweiten Mal (wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren) ihnen seine rettende Gnade versagt und . . . umkommen lassen". Auf ein Bedürftigsein der Gnade weist im Context nichts hin.

die Bezugnahme auf das Schicksal des Volkes während der Wüstenwanderung überhaupt (vgl. Num 14 11, Dtn 1 32, Hbr 3 16-19). Zurückzuweisen sind demnach alle Erklärungen, welche entweder den Begriff der Errettung in den Hauptsatz eintragen (Brückn., Wies.), oder den Begriff des Unglaubens in den Participialsatz (Spitta)*). λαός und οἱ μὴ πιστεύσαντες sind freilich dem Umfange nach dieselben; aber nur das zweite Mal kommen dieselben, die einmal gerettet waren (daher τὸ δεύτερον), als Ungläubige in Betracht. Thatsächlich hat das ganze aus Aegypten gerettete Volk in der Wüste den Untergang gefunden. — Ueber μή bei Particip. (vgl. V. 6) s. Win 449f. — IIPt 2 ist statt dieses Beispiels die Sindfluth angeführt.

6. Das zweite Beispiel, aus der Engelwelt hergenommen, wird durch τε eng an das vorige angeschlossen. Die Anwendung auf die Christen lautet mit einer kleinen Nüance gegen den vorigen Vers: auch die hohe Würde, welche die Christen besitzen, schützt sie nicht vor dem Verderben, falls sie sich dieselbe nicht durch ein entsprechendes sittliches Verhalten bewahren.

ἀγγέλους ohne Artikel ist qualitativ gedacht: Wesen, wie es Engel waren; selbst diese Würde schützte nicht vor der Strafe. Das artikul. Part. weist auf eine ganze bestimmte Klasse von Engeln hin. — Die beiden Participien erklären sich sachlich gegenseitig: dadurch, dass die Engel τὸ ἴδιον οἰκητήριον verliessen, haben sie ihre ἀρχή nicht bewahrt. ἀπολ. τὸ ἴδ. οἰκητ. bedeutet aber nach Henoch 12 4**) ihr Verlassen des Himmels und ihr Herabsteigen auf die Erde, um den Töchtern der Menschen nachzugehen (Hofm., Spitta u. A.), nicht den Verlust der himmlischen Wohnung, den sie sich durch ihre Empörung wider Gott zugezogen haben; dabei wird als Strafe aufgefasst, was hier als Verschuldung dargestellt ist (vgl. Spitta). Daher kann denn auch ἀρχή nicht als „der ursprüngliche Zustand“ (origo: Calv., Grot., Horn. u. A.), sondern nur als „der ihnen unterstellte Herrschaftsbereich im Himmel“ verstanden werden (so d. meist. Ausl.). Bei dieser

---

*) Spitta erklärt: „Das erste Mal, als Israel ungläubig war, hat Gott noch mit der Strafe zurückgehalten, zum zweiten Male ist kein Aufhalten dagewesen“.

**) „Bringe Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige, ewige Stätte verlassen und mit Weibern sich verderbt haben“; 15 3: „Warum habt ihr den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen und habt bei den Weibern geschlafen — – ?“ 64: „Dies sind die Engel, welche vom Himmel auf die Erde herabgestiegen“, u. a. St. Dieser Tradition liegt Gen 6 2 zu Grunde.

Erklärung entsprechen sich auch die beiden Satzglieder: statt die ihnen übertragene hohe Würdestellung im Himmel zu bewahren, verliessen sie ihre himmlische Wohnung — und verfielen damit einer schweren Strafe, die nun der Verf. ebenfalls im Anschluss an Henoch schildert; vgl. Hen 10_{12}: „binde sie fest unter den Hügeln der Erde — — bis zu dem Tage ihres Gerichts —, bis das letzte Gericht gehalten werden wird für alle Ewigkeit“ *). — τετήρηκεν steht in scharfem Gegensatze zu μὴ τηρήσαντας; das Perf. drückt die in der Vergangenheit begonnene, in der Gegenwart nach ihren Wirkungen fortdauernde Handlung aus. Sie sind jetzt so wohlverwahrt, dass sie den Gedanken an ein abermaliges Verlassen ihres jetzigen Aufenthaltsortes ein für allemal aufgeben müssen. Mit ihrer früheren Würdestellung ist es für alle Zeiten aus. — Durch ἀϊδίοις werden die Bande, mit denen sie gefesselt sind, als ewige, unzerreissbare bezeichnet. Der Versuch Spitta's, nach dem Vorgange von Steinf. ἀΐδιος von ἄϊδης = ᾅδης abzuleiten (also: mit Hadesketten), ist zum mindesten sehr beachtenswerth, da doch die ewige Dauer der Fesseln mit der vorläufigen Strafe des τηρεῖσθαι sich schwer vereinigen lässt (vgl. auch ταρταρώσας IIPt 2_4). — ζόφος (ausser hier und V. 13 nur in den Parallelstellen IIPt $2_{4.17}$; vgl. auch Weish 17_2) die Finsterniss der Hölle; ὑπό erklärt sich daraus, dass die Engel in der untersten Tiefe der Hölle von der Finsterniss bedeckt gedacht werden **). Dieser Zug, sowie der letzte: εἰς κρίσ. μεγ. ἡμ. stammen aus Hen 10_{4-6}, sind also dem Strafurtheile über den Azâzêl entnommen (vgl. Spitta). In τετήρηκεν liegt noch nicht die letzte Entscheidung, diese findet erst durch das allgemeine Weltgericht statt, daher: εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας); μεγ. ἡμέρα, ohne weitere Nebenbestimmung als Bezeichnung des letzten Gerichtstages nur hier; dasselbe Adjectiv als Attribut dieses Tages: Act 2_{20}, Apk 6_{17}, 16_{14}.

7. Das dritte Beispiel wird durch ὡς mit dem zweiten in Vergleich gestellt. In der That handelt es sich hier um eine ganz entsprechende Versündigung, wie dort, und die unmittelbare Anknüpfung mit ὡς lässt die hier gegebene Schil-

---

*) Vgl. auch 10_4: „binde den Azâzêl an — und lege ihn in die Finsterniss“; 14_5, 21_{10}, 54_{3-5} u. a. m. — Bei Midrasch Ruth im Buche Zohar heisst es: Postquam filii Dei filios genuerunt, sumsit eos Deus et ad montem tenebrarum perduxit, ligavitque in catenis ferreis, quae usque ad medium abyssi magnae pertingunt.

**) Gegen F. Philippi's Ansicht, Judas rede hier von dem ursprünglichen Fall der Engel aus Hochmuth und nicht von einer Verbindung derselben mit irdischen Weibern, welche Keil zum Theil, jedoch ohne triftigen Grund, erneuert hat, s. Spitta.

derung des Sündenlebens in Sodom und Gomorrha zugleich als ergänzende Vervollständigung der Versündigung der Engel erscheinen. Diese ausführlichere Beschreibung, die dem Verf. schon bei V. 6 augenscheinlich im Sinne gelegen hat, ist dort unterblieben, weil es dem Verf. in V. 6 nicht so auf das unsittliche Treiben der Engel ankam, als auf die muthwillig-frevlerische Vernachlässigung der ihnen von Gott anvertrauten Würdestellung. Wozu die Engel noch aufbewahrt werden (vgl. Hen 10_6, 54_5), das ist bereits an diesen Städten geschehen. Sie bieten bereits ein *δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου*. Ebenso gewiss wird auch die Engel am grossen Gerichtstage dasselbe Schicksal ereilen. So gehören also V. 6 und 7 ganz eng zusammen*). — *Σόδομα καὶ Γόμορρα*) vgl. Röm 9_{29}. — *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*) nach Dtn 29_{23}, Hos 11_8: Adma und Zeboim. — *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι*) *τούτοις* kann grammatisch auf *Σόδ. κ. Γομ.* (oder per Synesin auf die Einwohner jener Städte; so nach Calv., Hornej., Vorstius u. A. noch Keil) bezogen werden; allein bei dieser Konstr. würde die Sünde von Sodom und Gomorrha nur indirect angegeben sein, und der Wechsel von *αὐτάς* und *τούτοις* wäre nicht zu erklären (was Keil nicht berücksichtigt). Da *τούτοις* nun auch nicht auf die Irrlehrer V. 4 Bezug nehmen kann, weil dadurch dem Gedanken des 8. Verses vorgegriffen werden würde (de W.), so muss es auf die Engel zurückweisen, die sich, dem Buche Henoch zufolge, auf ähnliche Weise versündigten, wie die Einwohner jener Städte. — *ἐκπορνεύσασαι*) die Versündigung der Einwohner wird als That der Städte selbst bezeichnet; das Verb. (öfters bei den LXX. Uebers. von זנה; auch in den Apokr.) ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; die Präp. *ἐκ* dient lediglich zur Verstärkung des Begr.**). — *ἀπέρχ. ὀπίσω τινός* Mk 1_{20} eigentlich, hier tropisch gebraucht (vgl. IIPt 2_{10}, Jer 2_5, JSir 46_{10}). — Die Aussage erklärt sich wahrscheinlich aus Gen 19_5 (vgl. Weiss,

---

*) *ὡς* ist also nicht mit dem folgenden *ὁμοίως* V. 8 zu verbinden, aber auch nicht, wie *ὅτι* V. 5 mit *ὑπομνῆσαι—βούλομαι* (de W., Keil), da man dann ein *καί* erwartete, und da überdies die Worte *τὸν ὅμοιον τούτοις* auf die enge Zusammengehörigkeit mit V. 6 hinweisen; es bezieht sich vielmehr auf das unmittelbar Vorhergehende: = „gleichwie“ (Luther: „wie auch“).

**) Es wird dadurch weder darauf hingedeutet, dass man durch das *πορνεύειν* „dem sittlich rechten Verhalten untreu wird“ (Hofm.), noch darauf, dass man dadurch „über die Grenzen der Natur hinausgeht“ (Stier, Wiesing. und ähnlich Schott). — Spitta fasst *ἐκ* local auf: „heraushuren“; ihr *πορνεύειν* war ein solches, bei welchem sie ihre Häuser verliessen. Das erscheint angesichts der Thatsache, dass *ἐκπορνεύειν* bei den LXX Uebersetzung von זנה ist, unbegründet.

v. S.), wo erzählt wird, dass die Sodomiter mit den in Lots Haus eingekehrten Engeln unnatürliche Unzucht zu treiben versuchten*). Für die Engel (Gen 6_2) war die *ἑτέρα σάρξ* die *σάρξ* der Menschen, für die Menschen ist es natürlich ebenso die der Engel. So bekommt auch *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* eine sehr prägnante Bedeutung. *πρόκεινται — ὑπέχουσαι*) *πρόκεινται*: „sie liegen offenbar vor Augen da als *δεῖγμα*"; nicht: „sofern der Vorgang des Strafgerichts in seiner geschichtlichen Bezeugung immerzu gegenwärtig vorliegt" (Schott), sondern sofern das todte Meer jenes Strafgericht, welches Judas sich als ein fortdauerndes denkt, fortwährend bezeugt; der Ausdruck hat etwas Kühnes, da die Städte und ihre Einwohner selbst es nicht eigentlich sind, welche *πρόκεινται*. Der Genitiv *πυρὸς αἰωνίου* kann grammatisch sowohl von *δεῖγμα*, als auch von *δίκην* abhängen; die meisten Ausleger (namentlich Wies., Schott, de W.-Br., Fronm., Spitta) halten die zweite Constr. für die richtige. Mit Recht. Denn sonst stände *δίκην ὑπέχουσαι* nicht nur kahl, sondern gänzlich überflüssig da (vgl. Spitta). *δεῖγμα* bekommt seinen Inhalt aus dem Vorigen, aber nicht aus den Participien (Spitta), welche nur die Versündigung enthalten, sondern aus V. 6. Aber die Strafe jener Städte soll nicht etwa der gegenwärtigen Strafe der Engel gleichgestellt werden, sondern das Schicksal der Städte ist ein bereits gegenwärtig vorliegendes Beispiel für die *κρίσις μεγάλης ἡμέρας*, für welche die Engel unter vorläufigen Strafen noch aufbewahrt werden. *πῦρ αἰώνιον* ist danach das wirkliche höllische Feuer, welches man sich unter dem todten Meere fortwährend brennend dachte

---

*) Die Bedeutung von *σὰρξ ἑτέρα* erklärt Oec.: *σάρκα δὲ ἑτέραν, τὴν ἄῤῥηνα φύσιν λέγει, ὡς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσαν* (vgl. Brückn. und Wies.). Stier, Schott, Hofm. gehen weiter, indem sie sich auf Lev $18_{23.24}$ beziehen und darnach erklären: „nicht nur Mann mit Mann haben sie Schande getrieben, sondern sogar Mensch mit Vieh" (Stier). – Spitta macht hiergegen mit Recht geltend, dass weder Gen 19 noch die jüdische Tradition von solcher Hurerei etwas wisse; er selbst deutet es darauf, dass die Sodomiter in geschlechtlicher Begierde den nicht zu ihrem Volke gehörenden Fremden nachtrachteten. Indess wird er bei dieser Erklärung dem *ἑτέρας* (andersartig) nicht gerecht. Hofmann behauptet mit Unrecht gegen Ritschl, dass die Menschen den Engeln gegenüber nicht *ἑτέρα σάρξ* genannt werden können, weil die Engel nicht *σάρξ* seien. In dieser Erzählung sind sie thatsächlich so betrachtet. Spitta will dem ganz entgehen, indem er *τὸν ὅμοιον τρόπον* nur zu *ἐκπορν.* bezieht und mit *καί* ein Neues beginnen lässt. Das erstere sollte die Gleichheit der Sünde mit der der Engel ausdrücken, das andere die Eigenart der sodom. Sünde. Aber dann läge der verglichene *τρόπος* ausschliesslich in dem *ἐκ* in *ἐκπορν.*, wobei noch dazu die locale Fassung desselben sehr zweifelhaft ist.

(vgl. Dillmann zu Hen 67 6ff.). In dieses ewig brennende Feuer, das man als Strafort der Verdammten dachte (Hen 67 13), werden einst auch jene Engel geworfen werden (Hen 10 6, 54 5). Alle Versuche, die gegenwärtige Strafe der Engel mit der Sodoms in Vergleich zu stellen (vgl. noch Spitta), verkennen das Verhältniss zum vorigen Verse. — *δεῖγμα*, im N. T. *ἅπ. λεγ.* (Jak 5 10 u. öfters: *ὑπόδειγμα*); nicht = „Beispiel, Exempel", sondern = „Beweis, Zeugniss, Zeichen"; *ὑπέχειν* gleichfalls im N. T. *ἅπ. λεγ.* (vgl. IIMak 4 48).

8. Schilderung der Sünden der Irrlehrer: vgl. IIPt 2 10. — *ὁμοίως*) d. i. ähnlich, wie Sodom und Gomorrha u. s. w. — *μέντοι*) drückt hier keinen Gegensatz aus (Huth.: „trotz des Gerichtes, das wegen solcher Sünde über jene Städte gekommen ist"; vgl. Keil, Weiss, v. S.), sondern es dient, wie Hofm. mit Recht, unter Anziehung von Kühner's Gramm. II 694, bemerkt, „einfach zur Bekräftigung der ihren Ton auf *ὁμοίως* legenden Aussage; jene Menschen, sagt Judas, thun wirklich ein Gleiches, wie die Sodomiter" (vgl. Spitta). — *καὶ οὗτοι*) geht auf *τινὲς ἄνθρωποι* V. 4 zurück. — *ἐνυπνιαζόμενοι*) ausser hier nur Act 2 17, wo es nach Jo 3 1 von den prophetischen Träumen gebraucht ist; diese Bedeutung passt hier nicht. Die meisten Ausleger verbinden es eng mit dem folgenden: *σάρκα μιαίνουσι* und verstehen es entw.: de somniis, in quibus corpus polluitur (Vorst.), oder von wollüstigen Träumen, mit Berufung auf Jes 56 10 (LXX *ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην*, ungenaue Uebers. des hebr. חזים שכבים), oder vom unnatürlichen Beischlafe (Oecum.); Jachm. (vgl. Brückn.) nimmt es allgemeiner: = „eingeschläfert, d. h. im Sinnentaumel fortgerissen", wobei er sich auf die Parallelstelle IIPt 2 10 (*ἐν ἐπιθυμίᾳ*) beruft (vgl. Weiss: „von den Traumbildern ihrer Sinnenlust auf den Weg des Verderbens gelockt"; ähnlich Calvin: est metaphorica loquutio, qua significat, ipsos tam esse hebetes, ut sine ulla verecundia ad omnem turpitudinem se prostituant)*). Bei dieser Deutung wird es mit Rücksicht

*) Noch mehr verallgemeinern Stier, Fronm., Schott, Hofm., Keil: „statt mit klarem Geiste und bewusstem Denken das zu erkennen, was ist, sind sie in ihnen selbst aufsteigenden wirren Bildern von solchem, das nicht ist, hingegeben"; sie leben dahin „in willkürlichen Einbildungen, welche sie auch gegen die Wahrheiten und Warnungen des göttlichen Wortes taub machen". Zu den folgenden Verben passt eine solche ganz allgemeine Näherbestimmung nicht, sie passt nicht einmal zu dem ersten Verbum, was doch zum Mindesten gefordert werden muss. — Spitta schlägt deshalb als Correctur vor, *οὗτοι οἱ ἐνυπνιαζόμενοι* zu lesen. Es würden dann die Libertiner als falsche Propheten charakterisirt, „deren Träume nicht durch Gott gewirkt, sondern Ausflüsse ihrer Sünde sind". — Auch v. S. bezieht das Wort auf falsche Propheten und erinnert an Dtn 13 1. 3. 5. Aber dann müsste auf jeden Fall

auf das folgende *μιαίνουσιν* sein Bewenden haben müssen. Und wenn es zu den beiden andern Verben nicht so gut passt, so folgt daraus, dass es mit *μιαίνουσιν* allein zu verbinden ist, dass also durch *μέν — δέ — δέ* nicht drei parallel laufende Aussagen verbunden werden; *μέν* steht vielmehr concedirend: bei diesen Leuten, die sich von den Phantasiegebilden ihres Sinnentaumels so hinnehmen lassen, ist es allerdings, das muss man zugeben, nur das Fleisch, was sie mit ihrem unzüchtigen Treiben besudeln; aber, wenn sie nun meinen, damit als die wahren Geistesmenschen (V. 19) nur ihre souveräne Herrschaftsstellung dem Fleische gegenüber zu beweisen, das man verachten müsse, so vergessen sie, dass sie sich zu gleicher Zeit durch ihr schamlos unsittliches Verhalten eine Verachtung von *κυριότης* und eine Blasphemie von *δόξαι* zu Schulden kommen lassen (ähnlich Weiss). So kommt auch der offenbar beabsichtigte Gegensatz zwischen *σάρξ* und *κυριότης* zu seinem Recht. Sie dürfen ihre Herrschaft über die *σάρξ*, die allerdings kein Recht hat zu herrschen, nicht so ausüben, dass sie damit zugleich dasjenige, dessen Herrschaft auch sie unter allen Umständen anerkennen müssen, verunehren. — Da nun V. 8 in deutlicher Gedankenverbindung mit V. 10 steht, so können *κυριότης* und *δόξαι* hier nur solche Begriffe sein, auf welche die Worte *ὅσα οὐκ. οἴδασιν* angewandt werden können*). Es sind also jedenfalls überweltliche Mächte gemeint. Aber auch unter dieser Voraussetzung sind die verschiedensten Deutungen versucht worden: 1) *κυριότης* ist als Bezeichnung Gottes oder Christi und *δόξαι* als Bezeichnung der guten Engel genommen (Ritschl, v. S.); 2) unter beiden Ausdrücken werden die guten Engel verstanden (Brückn.); 3) *κυριότης* wird zwar so verstanden, wie in der ersten Auffassung, *δόξαι* aber von den bösen Engeln erklärt (Wies., Weiss); 4) beide Ausdrücke werden als Bezeichnung der bösen Engel aufgefasst (Schott). — Da das *σάρκα μιαίνουσι* deutlich auf *ἀσέλγειαν* V. 4 zurückweist, wie überhaupt mit *οὗτοι δέ* die *τινὲς ἄνθρωποι* aus V. 4 wieder aufgenommen wurden, so liegt es nahe, das *κυριότητα ἀθετοῦσιν* auf *τὸν μόνον δεσπότην — — ἀρνούμενοι* V. 4 zurückzubeziehen. Dann ist unter *κυριότης*, wenn man *τὸν*

der von Spitta gegen alle Ueberlieferung eingesetzte Artikel stehen, und überdies wird das Wort in jenem Sinne niemals absolut verwendet, sondern immer nur mit *ἐνύπνιον(ια)* verbunden.

*) Unrichtig ist es also, sie von politischen Machthabern (Erasm., Calvin, Grotius, Wolf, Semler, Stier u. A.) oder kirchlichen Vorgesetzten (Oecum.) oder menschlichen Gewalthabern überhaupt zu verstehen, wobei entweder beide Wörter als Bezeichnungen der concreten Personen oder eins als reines Abstractum genommen wird.

μ. δεσπ. als Bezeichnung Gottes nimmt, die Gottheit, oder, wenn man τ. μ. δ. als Prädicat zu Ἰησ. Χρ. fasst, Christus zu verstehen. Nimmt man nun an, dass δόξαι ein dem κυριότης entsprechender, damit zusammengehörender Begriff ist, so wird man darunter die guten Engel verstehen. Allein es darf nicht übersehen werden, dass δόξας δὲ βλασφημοῦσιν in den vorhergehenden Versen keinen Anknüpfungspunkt findet; und V. 9, der die unmittelbare Fortsetzung dieses dritten Gliedes bildet, führt darauf, den Begr. δόξαι auf diabolische Mächte oder böse Engel zu beziehen (vgl. dageg. Spitta)*). Gegen die Identificirung der κυριότης und der δόξαι, mag man darunter gute oder böse Engel verstehen, streitet nicht nur die Verbindung derselben durch δέ (nicht καί oder τέ)**), sondern auch die Verschiedenheit der Verben. — Je schärfer man diese Unterscheidung ins Auge fasst, desto eher wird man die nähere Bestimmung von δόξας aus V. 9 hernehmen und darunter also böse Engel verstehen (vgl. Hofm., Weiss); δόξαι ist dem Verf. Name für die Engel überhaupt, hier nach V. 9 in specie die bösen Engel (vgl. Eph 6 12 αἱ ἀρχαί, αἱ ἐξουσίαι, οἱ κοσμοκράτορες, die sich ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befinden). — ἀθετοῦσιν — βλασφημοῦσιν) Der erste Ausdruck ist negativer, der zweite positiver Art; das Nichtachten der κυριότης bethätigten die Antinomisten durch die fleischliche Zügellosigkeit ihres Lebens, indem sie wähnten, durch die χάρις (V. 4) der Pflicht des Gehorsams gegen den ein heiliges Leben fordernden Willen Gottes (oder Christi) als des κύριος überhoben zu sein; ihr Lästern der δόξαι aber bestand wohl darin, dass sie dem Vorwurfe, in ihrer Unsittlichkeit den diabolischen Mächten verfallen zu sein, gegenüber diese als gänzlich ohnmächtige Wesen verspotteten***).

*) Dafür, dass nicht nur δόξαι, sondern auch κυριότης Bezeichnung der bösen Mächte sei, beruft sich Schott mit Unrecht darauf, dass IIPt 2 10, und ebenso hier, das unzüchtige Fleischesleben der Irrlehrer mit ihrer Verachtung oder Verwerfung der κυριότης verbunden ist; denn wenn auch vorausgesetzt ist, dass die anerkennende Achtung der κυριότης diese Menschen von ihrem Missbrauch des Sarkischen abhalten könnte, so folgt daraus nicht, dass hierunter nur böse Geistwesen gemeint sein können, da ja auch die anerkennende Achtung der göttlichen Macht von dem Missbrauche des von ihm geschaffenen körperlich Sinnlichen zurückhält.

**) Auch IIPt 2 10 wird durch das zwischeneintretende τολμηταὶ αὐθάδεις das δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες von dem κυριότητος καταφρονοῦντας bestimmt gesondert.

***) Nach Ritschl's Meinung sollen die Handlungen, welche Judas hier von den Antinomisten aussagt, direct nur die Schuld ihrer Vorgänger (nämlich der Israeliten V. 5, der Engel V. 6 und der Sodomiten V. 7 bilden und seine Aussagen daher nur in übertragenem und in-

9 (vgl. IIPt 2 11): sie thun etwas gegen die δόξαι, was selbst der Erzengel Michael gegen den Teufel zu thun nicht wagte*). — Michael gehörte in der Angelologie, wie sie sich während der exilischen Zeit und nach derselben bei den Juden ausbildete, zu den sieben obersten Engeln und wurde vornehmlich als Beschützer des israelitischen Volkes gedacht: Dan 12 1; vgl. 10 13. 21; im N. T. nur noch Apk 12 7 erwähnt. Nach Hen 20 5 ist er „einer der heiligen Engel, nämlich über den besten Theil der Menschen gesetzt, über das Volk". — ἀρχάγγελος ausser hier ITh 4 16 (Dan 12 1, LXX: ὁ ἄρχων ὁ μέγας). — Die hier berührte Sage, welche Judas als bekannt voraussetzt, hat er aus der assumptio Mosis entnommen (vgl. Orig. de princ. III, 2 1; die übrigen Zeugnisse darüber aus

---

directem Sinne von jenen verstanden werden können. Zu diesem Resultate kommt Ritschl dadurch, dass er das zweite Glied von V. 10 dahin erklärt, dass die Antinomisten die geistig zu verstehenden Verhältnisse φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα verstehen, d. h. dass sie die Güter, die im Himmelreich verheissen sind, als Güter des sinnlichen Genusses betrachten, und dass er das Verhältniss von V. 8 zu dem Vorherg. so auffasst, dass sich das δόξας βλασφ. auf V. 7, das κυριότ. ἀθετ. auf V. 6 und das σάρκα μιαίν. auf V. 5 zurückbeziehen soll. Nach seiner Ansicht nämlich findet Jud. die Schuld der Sodomiten (V. 7) darin, dass sie durch die Absicht, mit den Engeln Wollust zu treiben, diese gelästert; die der Engel (V. 6) darin, dass sie ihre eigene Herrschaft gering geschätzt und die der Israeliten (V. 5) darin, dass sie sich mit den unreinen Töchtern Moabs eingelassen haben. Dem gegenüber soll nun die Schuld der Antinomisten darin bestehen, dass sie 1) Unsittlichkeit als Recht des Gottesreiches ansehen, in welchem sie mit Engeln Gemeinschaft haben, 2) durch ihre auf das Reich Gottes bezogene unsittliche Praxis eine Geringschätzung der Herrschaft, welche Christo zukommt, oder derjenigen, zu welcher sie selbst berufen sind, beweisen und 3) durch ihre ἀσέλγεια sich der Befleckung der mit ihnen zur christlichen Gemeinde verbundenen Personen schuldig machen. Aber sowohl die Erklärung von V. 10b, wo von den Gütern des Himmelreichs ganz und gar nicht die Rede ist, als auch die Bestimmung des Verhältnisses von V. 8 zu dem Vorhergehenden ist unrichtig; ferner wird zwar V. 6 den Engeln das Nichtbewahren ihrer eigenen ἀρχή und das Verlassen ihres οἰκητήριον zur Schuld angerechnet, aber gerade ein ἑαυτῶν oder ἰδίαν vermissen wir in dem zweiten Satzgliede von V. 8; endlich wird V. 5 nicht das Sicheinlassen der Israeliten mit den Töchtern Moabs, sondern ihr Unglaube (μὴ πιστεύσαντας) als Grund ihrer ἀπώλεια bezeichnet. Mit Recht haben deshalb auch Wies., Spitta, v. S. u. A. die Auffassung Ritschl's zurückgewiesen.

*) Wenn man die δόξαι in V. 8 nicht von bösen Engeln versteht, dann muss man als Gedankenfortgang ansehen: Michael habe sich nicht einmal dem Teufel gegenüber das gestattet, was jene sich sogar den δόξαι gegenüber erlaubten (Spitta); vgl. v. S.: „beschämendes Gegenbild, doppelt, da die Verhältnisse ganz anders lagen". Ohne willkürliche Eintragungen erlauben die Worte diese Fassung eben nicht. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Subject ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγ.: selbst ein Erzengel wagte nicht, so etwas zu thun.

der alten Kirche s. bei Spitta). — *διακρινόμενος διελέγετο*) die Zusammenstellung der synon. Wörter dient zur Verstärkung der Begriffe; durch *διελ.* wird der Streit als ein Wortwechsel bezeichnet. — *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας*) erklärt Calov unrichtig durch: ultionem de blasphemia sumere (vgl. dazu Spitta); es ist hier nicht von einer Blasphemie, die der Teufel ausgestossen, sondern von einer Blasphemie gegen den Teufel, deren sich Michael enthalten, die Rede. *κρίσιν ἐπιφέρειν* heisst „ein Urtheil gegen jemand fällen" (geg. Spitta; vgl. Act 25 18: *αἰτίαν ἐπιφέρειν*); *κρίσιν βλασφ.* ist das eine Lästerung in sich enthaltende Urtheil; unter *βλασφ.* ist jedes Wort — namentlich Scheltwort — zu verstehen, wodurch die einem Andern zukommende Würde verletzt wird. Michael also enthielt sich jedes solchen Scheltwortes gegen den Teufel, weil er dadurch die ursprüngliche Würde desselben zu verletzen fürchtete; statt selber ein Urtheil lästernden Inhalts zu fällen, überliess er dies Gott. — *ἀλλ' εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος*) dieselben Worte sprach nach Zch 3 1-3 der Engel des Herrn zu dem Teufel, der im Gesichte des Zacharias als Widersacher des Hohenpriesters Josua ihm zur Rechten stand (LXX: *ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί, διάβολε*)*).

10 kehrt, gegensätzlich zu V. 9, zu V. 8 zurück; vgl. IIPt 2 12. — Sie lästern: *ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι*; „was sie nicht kennen"; gemeint ist das Ueberweltliche, dem die *δόξαι* V. 8 angehören; Hofm.: „Sie wissen darum, sonst könnten sie es nicht lästern; aber sie kennen es nicht und urtheilen doch darüber in ihrer Unkenntniss und zwar lästerlich". — *ὅσα δὲ φυσικῶς ἐπίστανται*) „die Gegenstände des sinnlichen Genusses" (de W.). — Durch *φυσικῶς* (*ἅπ. λεγ.* = „von Natur") *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* wird hervorgehoben, dass sich ihre Erkenntniss nicht über den Instinct der unvernünftigen Thiere erhebt, dass ihnen nur das Sinnliche etwas Bekanntes ist. An sich unterscheiden sich *εἰδέναι* und *ἐπίστασθαι* nicht so, dass jenes ein erkenntnissmässiges Wissen, dies ein bloss äusserliches Kennen bezeichnet (geg. Schott); diese unterschiedliche Bedeutung gewinnen die Verben hier nur durch den Context (vgl. Hofm.). — *ἐν τούτοις φθείρονται*) in der gänzlichen Hingabe an diese Dinge (*ἐν* bezeichnender als *διά*) gehen sie zu Grunde; nicht: richten sie sich zu Grunde (so in vor. Aufl.;

*) Hofm., Keil u. A. halten das Ganze deshalb lediglich für eine Uebertragung des Vorganges in Zch 3 auf die Erzählung vom Lebensausgange des Moses, Dtn 34 5-7. Das eigentliche Motiv für diese Auffassung ist die Scheu dieser Gelehrten, die Benutzung jüdischer Apokryphen im N. T. anzuerkennen, die doch durch die Bezugnahme auf Hen. ausser Zweifel gestellt ist.

vgl. Keil), was nicht durch das einfache Passivum ausgedrückt werden könnte (vgl. v. S.). Wenn das, was sie in gewissem Sinne verstehen, solche Folgen hat, so ist das ein Beweis dafür, dass sie auch in das Wesen dieser Dinge nicht mit wirklicher Erkenntniss eingedrungen sind; es ist nur ein *φυσικῶς ἐπίστασθαι*. Hätten sie in das Wesen dieser Dinge einen wirklichen Einblick gethan, so würden sie auch die Folgen erkennen und davor zurückschrecken, den sinnlichen Trieben und ihren Genüssen sich so ganz und gar hinzugeben. — Das Verbum ist in umfassendstem Sinne zu verstehen, nicht nur von dem physischen Ruin durch zügellosen Sinnengenuss, sondern von dem absoluten und definitiven Verderben, dem sie damit verfallen (vgl. das *ἀπώλοντο* am Schluss des nächsten Verses, welches ebenfalls mit Rücksicht auf ihr künftiges Schicksal gewählt ist). — In Luthers Uebers. ist *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* unrichtig mit *φθείρονται* verbunden.

11. *οὐαὶ αὐτοῖς*) In der Form eines Weherufes, welcher eine Hindeutung auf das den Libertinisten drohende Gericht enthält, leitet der Verf. zu einer neuen Charakteristik derselben nach dem Vorbilde alttestamentlicher Gottlosen über (vgl. IIPt 2 15ff.; Mt 11 21, 23 13). — Zu der Phrase: *τῇ ὁδῷ τινος πορεύεσθαι* vgl. Act 14 16, 9 31; *τῇ ὁδῷ* ist local (s. Wendt zu d. ang. St.) zu fassen, nicht „instrumental von einer Mittelursache" (Schott), was zu *ἐπορεύθησαν* nicht passt. — Die Präterita hier und im Folg. (Luther u. A. übersetzen, als stünde das Präsens) entsprechen dem perf. proph., worin Judas sich das in *οὐαὶ αὐτοῖς* angedrohte Gericht als vollzogen vergegenwärtigt (de W., Brückn., v. S. u. A.). Die Aehnlichkeit mit Kain finden manche Ausleger darin, dass, während dieser seinen Bruder leiblich tödtete, jene sich durch Verführung der Brüder des geistlichen Mordes an ihnen schuldig machen, so Oecum., Est., Grot. („Cain fratri vitam caducam ademit; illi fratribus adimunt aeternam"), Calov, Hornej., Schott u. A. Diese Umdeutung ins Geistliche ist willkürlich, zumal die Verführungslust jener Menschen von Judas nicht besonders hervorgehoben ist. Den Mord Kains festhaltend denken andere Ausleger an den Verfolgungseifer jener Irrlehrer gegen die Gläubigen; Nicol. de Lyra: sequuntur mores et studia latronis ex invidia et avaritia persequentes sincerioris theologiae studiosos. Da den späteren Juden Kain als Symbol des sittlichen Skepticismus galt, so nimmt Schneckenb. an, Judas habe hier mit Beziehung auf V. 10 seinen Gegnern solchen Skepticismus vorwerfen wollen; ihm stimmt Spitta bei, mit passendem Hinweis auf ausserkanonische Stellen, namentlich auf Philo, de agric. 190 (vgl. v. S.); de W. bleibt dabei stehen,

dass K. „als Urbild aller bösen Menschen“ genannt sei; so auch Arnaud*), Hofm., Keil; allein dies ist zu allgemein. Brückn. findet den Vergleichungspunkt darin, dass, wie Kain aus Neid über die dem Abel bewiesene Gnade sich wider das Gebot und die Warnung Gottes auflehnend seinen Bruder tödtete, so die Irrlehrer sich wider Gott auflehnten und zwar aus Neid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erwies; allein auf die Näherbestimmung: „aus Neid“ deutet der Context nicht hin; entsprechender ist es, wenn man das tertium compar. darin findet, dass Kain wider die Warnung Gottes seiner eigenen bösen Lust folgte; Fronm.: „der Vergleichungspunkt ist das Handeln nach den selbstischen Trieben der Natur mit Verachtung der Warnungen Gottes“. Entweder diese oder die durch Schneckenb., Spitta, v. S. befolgte Deutung des tert. comp. ist anzunehmen. — *ἐκχεῖσθαι* als Medium, eigentlich: sich aus etwas ergiessen, constr. mit *εἴς τι*; tropisch: sich in etwas hineinstürzen, sich mit ganzer Gewalt einer Sache ergeben (Clem. Alex. 491 3: *εἰς ἡδονὴν ἐκχυθέντες*; mehrere Belegstellen bei Wahl, Elsn., Wetst.); weniger passend ist es, das Verb. nach Ps 73 2, wo die LXX *ἐξεχύθη* als Uebers. von שִׁפְכוּ haben, = „ausgleiten“ (Grot.: errare) zu erklären. Der Dativ *τῇ πλάνῃ* ist hier in Parallele zu den anderen Dativen für *εἰς τὴν πλάνην* eingesetzt, ist also nicht dat. instrum. (geg. Schott), da *ἐξεχύθησαν* einer den Begriff selbst ergänzenden Näherbestimmung bedarf (geg. v. S.). *μισθοῦ* ist gen. pret.: „sie ergeben sich um Lohn (d. i. um irdischen Vortheils willen, also aus Habsucht) der Sünde des Bileam“; so die meisten Ausleger**). —

---

*) Arnaud: J. compare seulement, d'une manière très générale, ses adversaires à Caïn, sous le rapport de la méchanceté.

**) De W. dagegen erklärt, nach Vorgang von Erasm. u. A., *Βαλαάμ* als abhängigen Genitiv von *τοῦ μισθοῦ* (so auch Weiss, der aber *τῇ πλ.* richtig mit *ἐξεχ.* verbindet), den Dativ *τῇ πλάνῃ* = „vermöge der Verirrung“ und *ἐξεχύθησαν* als intransitives Verb. = „ausschweifen, ausgelassen sein“: „durch (vermöge) die Verirrung (Verführung) des Lohnes Bileams haben sie sich (in Laster) ergossen“ (so neuerdings auch v. S.). Allein diese Constr. leidet an einer kaum erträglichen Härte, auch werden dabei die Begriffe *πλάνη* und *ἐξεχύθησαν* auf willkürliche Weise gedeutet; dazu kommt, dass dieser Satz, so gefasst, ganz aus der Analogie der beiden anderen, demselben coordinirten, heraustreten würde. Diese Analogie fordert die unmittelbare Verbindung des Gen. *τοῦ Βαλαάμ* mit *πλάνῃ*. Der Dativ statt des erwarteten *εἰς* erklärt sich ebenso durch den Parallelismus. — Schott construirt den Gen. *μισθοῦ* mit *πλάνῃ* zusammen, indem er ihn als „einen nachträglich, gewissermassen parenthetisch beigegebenen Genitiv der näheren Bestimmung“ bezeichnet und davor ein *πλάνῃ* ergänzt: „die Verirrung Bileams, welche eine durch Gewinn bestimmte war“. Diese Constr. giebt zwar einen

μισθοῦ ist zweifellos mit Rücksicht auf die Habsucht des Bileam gesagt. Aber eben deshalb ist die Habsucht selbst nicht identisch mit der πλάνη; diese ist vielmehr als Folge seiner Habsucht zu denken. Und da nun auch Apk 2 14 die διδαχὴ Βαλαάμ durch φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι umschrieben wird, so wird man an die Unzuchtsünden zu denken haben, von denen augenscheinlich Bileam selbst beherrscht gedacht wird, weil er nach Num 31 16 Andere dazu verführte. Vielleicht ist auch die Verführung zur Unzucht selbst gemeint, etwa im Sinne von Tit 1 10. 11, so dass die Libertinisten, die sich absonderten (V. 19), für Belohnung Andere an ihren unzüchtigen Orgien theilnehmen liessen. — καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο) nicht: „sie verloren sich in die ἀντιλ. des Kore", sondern: „sie gingen verloren, kamen um"; τῇ ἀντιλογίᾳ ist dat. instr. Es wird bereits als eine Thatsache der Vergangenheit angeschaut, wenngleich die definitive Entscheidung erst im Endgerichte eintritt; denn das Verbum lässt sich keinenfalls auf das physische Verderben einschränken. — Der Vergleichungspunkt liegt in dem hochmüthigen Widerstreben gegen Gott und dessen Ordnungen, denen die Antinomisten Hohn sprechen, indem sie sich den Ordnungen der christlichen Gemeinde nicht fügen, sondern ihr zuchtloses Treiben selbst in die christlichen Agapen übertragen*). So findet diese letzte Aussage in V. 12 ihre un-

---

passenden Sinn, lässt sich aber sprachlich nicht rechtfertigen. Verfehlt ist es endlich, μισθοῦ als „Apposition zu Βαλαάμ = ὃς μισθὸν ἠγάπησεν IIPt 2 15" (Fronm., Steinf.) zu nehmen. Wenn Hofm. (vgl. Keil) sagt, dass dieser Satz die Sünde der Geschilderten als „teuflisches Verhalten gegen das Volk Gottes benenne, indem für Bileam die Aussicht auf reichen Lohn zu lockend war, als dass er nicht auf Balak's Begehren, das Volk Gottes zu verderben, hätte eingehen sollen", so ist auch in dieser Erklärung eine Beziehung hervorgehoben, auf die der Context nicht hinweist.

*) Ritschl findet den Vergleichungspunkt zwischen den Antinomisten und den drei Genannten darin, „dass sie — wie diese — Gott in einer von demselben verworfenen Weise zu dienen unternahmen"; allein es ist unrichtig, dass „die Korahiten ihre Anmassung des Priesterthums durch die Darbringung eines von Gott verschmähten Opfers darstellten", unrichtig, dass durch ὁδός „das gottesdienstliche Verfahren" des Kain bezeichnet wird, und unrichtig, dass das von Bileam gewollte Aussprechen des Fluches als eine gottesdienstliche Handlung zu betonen ist. Ueberdies enthält die Charakterisirung der Antinomisten auch keinen Zug, der es andeutete, dass ihr Sinn auf eine besondere Art des Gottesdienstes gerichtet war. Durch die Erklärung Schott's: „dass sie der wahren Heiligkeit eine andere selbstersonnene Heiligkeit, nämlich die angeblich durch zuchtlose Ausschweifung zu gewinnende Heiligkeit, entgegenstellten", wird eine fremdartige Beziehung hineingetragen.

mittelbare Fortsetzung (vgl. Spitta). Die Klimax der Begriffe: *ὁδός, πλάνη, ἀντιλογία* ist nicht zu verkennen*).

12 **) (vgl. IIPt 2 13.17.). — *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες*) dabei kann man entweder *ὄντες* ergänzen (de W.), oder *οἱ* mit *συνευωχ.* (vgl. V. 16. 19) verbinden (Hofm., Weiss) oder *οἱ* einfach als Artikel zu *σπιλάδες* ansehen (Spitta, v. S.). — Das Wort *σπιλάδες* wird häufig = Klippen erklärt; die Gegner des Judas würden dann so genannt, sofern die Agapen an ihnen scheitern (de W., Brückn., Wies.), d. i. durch ihr Verhalten aufhören das zu sein, was sie sein sollen oder sofern sie den Anderen, die an den Agapen theilnehmen, Verderben bereiten (Schott). Diese an sich sehr gezwungene Erklärung, bei welcher die Hauptidee des „Scheiterns" eingetragen wird, hat überdies gegen sich, dass *σπιλάς* nicht speciell die Klippe bedeutet, sondern allgemeiner: „Felsen". Besser ist es, *σπιλάς* nach IIPt 2 13 (*σπῖλοι*), von *σπῖλος* „Schmutz" abzuleiten (vgl. Soph. Trach. 672: *γῆ σπιλάς* = Lehmboden). Dabei ist *σπιλάδες* entweder als Substantivbegriff = „die Schmutzigen, Schmutzflecken" zu nehmen (Stier, Fronm., Keil) oder als Adjectiv, welches in adverbialer Bedeutung (vgl. Winer 433) die Art und Weise des *συνευωχεῖσθαι* benennt (so Hofm.). Die erstere Construktion verdient als die einfachere den Vorzug (vgl. Spitta). — *συνευωχούμενοι*) *εὐωχεῖσθαι* ***) „gut essen, es sich gut schmecken lassen", hat zwar an sich keine schlimme Bedeutung, gewinnt sie aber hier durch die Beziehung auf die Agapen. *συν* bezieht sich entweder auf die Angeredeten: „mit euch" (IIPt 2 13, wo dem Verbum *ὑμῖν* beigefügt ist; Wies., Schott, Fronm., Hofm., Keil), oder auf die von Judas hier Geschilderten: „indem sie miteinander schmausen" (Spitta, v. S., Weiss). Die letztere Deutung ist vorzuziehen, schon wegen des *ὑμῶν* im Vorigen. In eueren Agapen, die den Charakter eines gemeinschaftlichen Liebesmahles haben sollen, setzen sie sich zusammen und schmausen und

*) Jedoch ist entschieden zu missbilligen, wie Keil die Klimax in den Aussagen der Sätze durch die verschiedenartige Stellung, welche die Genannten zum Reiche Gottes einnehmen, begründet.

**) *ἀπάταις* für *ἀγάπαις* ist durch AC min ungenügend bezeugt und erklärt sich ebenso wie *αὐτῶν* an Stelle des *ὑμῶν* aus IIPt 2 13.

***) Eine Erklärung des Wortes findet sich bei Xenoph. Memorab. lib. 3: *ἔλεγε* (nämlich Sokrates) *δὲ καὶ ὡς τὸ εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ ἐσθίειν καλοῖτο. Τὸ δὲ εὖ προσκεῖσθαι, ἔφη, ἐπὶ τῷ ταῦτα ἐσθίειν, ἅτινα μήτε τὴν ψυχήν, μήτε τὸ σῶμα λυποίη, μήτε δυσεύρετα εἴη; ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτωμένοις ἀνετίθει.* Indess kommt *εὐωχ.* auch in der klassischen Gräcität bisweilen mit schlimmer Nebenbedeutung vor.

denken dabei nur an sich (bem. das vorangestellte ἑαυτούς). — ἀφόβως ist, namentlich wenn wir οἱ unmittelbar mit σπιλάδες verbinden, an συνευωχ. anzulehnen*). Es heisst entweder „ohne Scheu vor der Heiligkeit des Mahles“ (Weiss) oder „ohne Furcht vor der Strafe, die sie dafür treffen muss“**). — νεφέλαι ἄνυδροι κτλ.) leichtes Gewölk, ohne Wasser, daher vom Winde vorübergetrieben, ohne Regen zu spenden (vgl. Prv 25 14). Das Bild zeichnet die innere Geistesleerheit jener Menschen, die wegen derselben nichts Gutes wirken können, doch so, dass darin zugleich die täuschende Ostentation derselben angedeutet ist***). — In der Parallelstelle IIPt 2 17 sind zwei Bilder mit einander verknüpft. Nach der Lesart περιφερόμεναι wäre zu übersetzen: „hin- und hergetrieben“. παραφερόμεναι heisst dagegen: „vorübergetrieben“. Diesem ersten Bilde schliesst sich das zweite an, durch welches die Unfruchtbarkeit (an guten Werken) und die gänzliche Erstorbenheit jener Menschen beschrieben wird; in den Beiwörtern ist die Klimax nicht zu verkennen. — δένδρα φθινοπωρινά) sind Bäume, wie sie im Herbst beschaffen sind, nämlich entblösst von den Früchten (de W., Brückn., Wies., Schott, Keil u. A.); willkürlich ist es, von jener dem Worte eigenen Bedeutung abzusehen, und φθινοπωρ. nach der Etymologie von φθίνειν durch arbores, quarum fructus perit illico = frugiperdae (Grotius; ebenso Erasm., Beza, Carpzov, Stier: „die ihre Frucht unreif abwarfen“) zu erklären. — ἄκαρπα) nicht: „denen die Früchte abgenommen sind“ (de W.), sondern „die ohne Frucht dastehen“ (Brückn.); ob sie früher Frucht gehabt, und wie sie derselben entblösst sind, sagt das Wort nicht. — δὶς ἀποθανόντα) Die meisten Ausleger halten die eigentliche Bedeutung von δίς fest; doch finden sie den Begriff des Doppelten in verschiedenen Verhältnissen; entweder darin, dass jene Bäume nicht nur von den Früchten, sondern auch

*) Mit dem Folgenden verbinden es Erasm., Beza, Wies., Hofm., Keil, Tregelles, WH. txt.

**) Erasm. nimmt die letzten Worte in zu allgemeinem Sinne: suo ductu et arbitrio viventes; Grotius Beng. u. A. geben ihnen eine falsche Beziehung nach Ezech 34 2, indem sie sie davon verstehen, dass jene, statt die Gemeinde zu weiden, sich selbst weiden (vgl. IPt 5 2), wobei Schneckenb. speciell an die Belehrungen denkt, welche sie zu geben versprechen. Nach de W. ist als Gegensatz gedacht: „während sie die Armen darben lassen“; diese Beziehung ist aus IKor 11 21 eingetragen.

***) Calvin: vanam ostentationen taxat, quia nebulones isti, quum multa promittunt, intus tamen aridi sunt. Bullinger: habent enim speciem doctorum veritatis, pollicentur daturos se doctrinam salvificam, sed veritate destituuntur et quovis circumaguntur doctrinae vento.

von den Blättern entblösst sind (Oecum., Hornej. u. A.) oder darin, dass sie keine Frucht tragen und darum ausgerottet werden; besser wird δίς darauf bezogen, dass sie nicht nur fruchtleer, sondern auch wirklich erstorben, verdorrt sind. — ἐκριζωθέντα) mit Unrecht lassen mehrere Ausleger hier das Bild ganz zurücktreten und erklären dieses Wort unmittelbar entweder von dem doppelten geistlichen Tode (Beza, Est., Beng., Schneckenb., Jachm., Wiesing., Schott), oder von dem diesseitigen und jenseitigen Tode (Grotius), oder von dem eigenen Mangel an geistlichem Leben und der Vernichtung des Lebens in Anderen; alle diese Erklärungen sind ohne Berechtigung; ἐκριζωθέντα steht in enger Beziehung zu δὶς ἀποθανόντα, also Bäume, die, weil sie erstorben sind, ausgegraben und entwurzelt sind*), sich also nicht wieder erholen und neue Frucht bringen können (Erasm.: quibus jam nulla spes est revirescendi). Nicht nur gegenwärtig ermangeln sie der guten Werke, sie sind auch unfähig, dieselben künftig hervorzubringen, und eben deswegen „aus dem Boden der Gnade herausgerissen worden" (Hofm.). Bei der Anwendung legt Hofm.**) das δὶς ἀποθανόντα dahin aus, dass jene Menschen nicht nur in ihrem früheren Heidenthum, sondern auch in ihrem Christenthum ohne geistliches Leben waren***).

13 †) charakterisirt sie in ihrem irren und wüsten Wesen. — κύματα ἄγρια θαλάσσης κτλ.) Schon Carpzov hat zur Erklärung auf Jes 57 20 hingewiesen. — ἐπαφρίζειν, eigentlich: „überschäumen"; Luther gut: „die ihre eigene Schande ausschäumen". — αἰσχύνας nicht eigentlich: „die Laster" (de Wette); der Plural nöthigt nicht zu dieser Erklärung; sondern: das schimpfliche Wesen, namentlich die schandbaren ἐπιθυμίαι, die sie in ihrem wüsten, sittenlosen Leben offenbaren. — ἀστέρες πλανῆται) beide Wörter gehören zusammen = Irrsterne, das ist: Sterne, die keinen festen Stand haben,

*) Sprachlich unrichtig Fronmüller: „Bäume, die noch im Erdreich stehen, aber in ihren Wurzeln erschüttert sind". — v. S. meint, das Bild finde seine Deutung in dem ἀποδιορίζειν des V. 19.

**) „Wenn sie, als sie Christen wurden, ein frischer Trieb aus den Wurzeln, mit denen sie noch im Boden der Gnade ihres Schöpfers gründeten, aus ihrem heidnischen Sündentode ein neues Leben herzustellen schien, so ist ihnen dies neue bloss ein Uebergang zum zweiten nun hoffnungslosen Tod gewesen".

***) Die Behauptung Spitta's, die Bilder verdankten ihre Entstehung der Kenntniss der Gedankengänge des Henochbuches (2—54), hat sehr viel für sich. Allerdings vermisst man jeden Anschluss an Hen. im Einzelnen.

†) WH. am Rande: πλάνητες οἷς ζόφος. — εἰς αἰῶνα ist nach ABC𝔎 etc. statt εἰς τὸν αἰῶνα zu lesen.

sondern umherschweifen. Die Analogie mit den vorhergehenden Vergleichungen fordert, hierbei an wirkliche Sterne zu denken, mit denen Judas seine Gegner vergleicht, also an Kometen*). — *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται*) Dieser Zusatz kann grammatisch entweder auf die *ἀστέρες πλανῆται* oder auf die Menschen, die unter den von Judas gebrauchten Bildern geschildert worden sind, bezogen werden. Für die erstere Beziehung (Hofm.: „Judas nennt sie in ewiges Dunkel hinfahrende Sterne, nur zum Verschwinden bestimmte Kometen") spricht, dass auch den vorhergehenden Bildern eine nähere Bestimmung hinzugefügt ist, so der Zusatz: *ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι* zu *νεφέλαι ἄνυδροι* etc.; gegen dieselbe aber, dass der von Judas gewählte Ausdruck offenbar zu stark ist, um damit nur das Unsichtbarwerden der Kometen zu bezeichnen: darum ist die zweite Beziehung (Wiesing., Spitta) vorzuziehen (vgl. V. 6), für die auch die Parallelstelle IIPt 2 17 spricht**).

14. 15***). Die Androhung wird durch einen Ausspruch des Henoch bestätigt. — *ἐπροφήτευσε δὲ καὶ τούτοις*) *καί* bezieht sich entweder auf *τούτοις*: „auch diesen, wie Anderen", (nach Hofm.: denen, die in der Sindfluth umkamen), oder es soll das *ἐπροφ. τούτοις* in Beziehung auf das Vorhergesagte hervortreten lassen: „es giebt ja auch eine auf diese Leute bezügliche Vorhersagung des Henoch". — *προφητεύειν* gewöhnlich mit *περί*, hier mit dem Dativ construirt; wie Lc 18 31: „in Beziehung auf diese". — *ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ*) *ἕβδομος* hat hier schwerlich die mystische Bedeutung, die Stier dem Worte giebt: „Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der 7. Weltzeit, des 7. Jahrtausend, des grossen Erdensabbaths". Auch in dem

*) Die Deutung von Planeten ist weniger wahrscheinlich, weil das *πλανᾶσθαι* der Planeten dem Auge weniger auffallend ist, als das der Kometen, und da der Ausdruck nicht auf astronomische Genauigkeit zu prüfen ist. Jachm. erklärt willkürlich *ἀστέρες* = *φωστῆρες* Phl 2 15 als Bezeichnung der Christen. Mehrere Ausleger beziehen dieses Bild fälschlich auf das Lehren jener Menschen, mit Berufung auf Phl 2 15 und Dan 12 3 (so schon Oecum.).

**) Keil combinirt die Ansichten von Wies. und Hofm. — Weiss, welcher bei der ersten Erklärung stehen bleibt, muss doch zugeben, dass in diesen Worten das Bild unwillkürlich in die Deutung übergehe.

***) *ἁγίαις μυριάσιν*) nach ABKL etc.; rec. *μυριάσιν ἁγίαις* nach C.; ℵ: *μυριάσιν ἁγίων ἀγγέλων*. — V. 15. *ἐλέγξαι*) nach ABCKLℵ etc.; rec. *ἐξελέγξαι*. — *αὐτῶν* nach *ἀσεβεῖς* (rec. KL min. patr.) ist nach ABCℵ zu streichen. — *ἀσεβείας αὐτῶν* fehlt in ℵ; *ἀσεβείας* in C.: eine erleichternde Auslassung. — Tisch. liest *λόγων* nach *τῶν σκληρῶν* nach Cℵ min.; es fehlt in den meisten Codd. und scheint hinzugefügt zu sein in Rücksicht auf das vorherg. *τῶν ἔργων*.

Buche Henoch wird derselbe einige Mal ausdrücklich als der Siebente von Adam bezeichnet (50 8, 93 3), nicht um ihn als den ältesten Propheten zu charakterisiren (Calv., de W. u. A.), sondern um durch das Eintreffen der heiligen Siebenzahl seine Bedeutung hervorzuheben (Wies., Schott). Der hier citirte Ausspruch Henoch's findet sich — theilweise wörtlich — Hen 1 9: „Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über Alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben". Die Worte sind der Rede entnommen, durch welche ein Engel dem Henoch ein Gesicht, welches dieser gehabt, deutet, und in welcher er ihm das zukünftige Gericht Gottes verkündigt*). *ἐν ἁγίαις μυριάσιν*) vgl. Sach 14 5, Dtn 33 2; Hbr 12 22 (*μυριάσιν ἀγγέλων*) Apk 5 11. —

15. *ποιῆσαι κρίσιν*) s. Gen 18 25, Joh 5 27. — *ὧν ἠσέβησαν*) dasselbe Verb. Zph 3 11, IIPt 2 6; hier transitiv gebraucht. Zu beachten ist die häufige Wiederholung desselben Begriffes: *ἀσεβεῖς, ἀσεβείας, ἠσέβησαν* und zuletzt wieder *ἀσεβεῖς*; um dieses Begriffes willen, mit welchem der Verf. jene Gegner in V. 4 zusammenfassend bezeichnete, hat er gerade diese Henochstelle gewählt. — *τῶν σκληρῶν*) *σκληρός* eigentl. trocken, hart, spröde: hier im ethischen Sinne: „roh, frech", nicht = „mürrisch" (Hofm.); in etwas anderem Sinne, aber gleichfalls von Reden gebraucht, steht das Wort Joh 6 60. — *κατ' αὐτοῦ* wird von Hofm. unnöthigerweise nicht bloss zu *ἐλάλησαν*, sondern auch zu *ἠσέβησαν* gezogen. Nachdrucksvoll schliesst der Satz mit *ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς*, was nicht mit Hofm. zum Folgenden zu ziehen ist.

16**) ist durch die Schlussworte der prophetischen Rede: *τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ* hervorgerufen; vgl. IIPt 2 18. 19. — *οὗτοί εἰσι*) wie V. 10. 12. 19 mit eigenthümlichem Nachdruck. — *γογγυσταί*) das Subst. ist *ἅπ. λεγ.* im

*) Die letzten Worte, welche sich Hen 1 9 nicht finden, erinnern doch, wie Spitta richtig bemerkt, lebhaft an Hen 5 4. Um so verständlicher ist es, dass Judas auch die bildliche Beschreibung jener *ἀσεβεῖς* aus Hen 1—5 entnommen hat. Nur darf man nicht mit Spitta annehmen, mit *ἐπροφήτευσεν* führe Judas etwas Anderes und Neues ein, so dass er das Vorige ausdrücklich als nicht von Henoch stammend bezeichne, vielmehr auf eine andere den Lesern bekannte Mittheilung (nach Spitta IIPt.) hinweise. Dann müsste es heissen: *ἐπροφ. δὲ καὶ Ἐνὼχ κτλ.* Der Ton liegt vielmehr auf *ἐπροφ.*, womit Judas bewusst in wörtlichem Citate eine Vorhersagung ihres Schicksals anknüpft.

**) WH. lesen *ὠφελίας* statt *ὠφελείας* (s. Appendix 153f.).

N. T., das Verb. kommt öfters vor; Oecum. erklärt: *οἱ ὑπ' ὀδόντα καὶ ἀπαῤῥησιάστως τῷ δυσαρεστουμένῳ ἐπιμεμφόμενοι.* Der Begr. ist nicht ängstlich zu beschränken; alles, was nicht nach ihrem Sinne war, reizte sie zum Murren; man darf weder an eine Auflehnung gegen die Vorgesetzten (de W.), noch gegen die göttlichen Ordnungen denken, wie sie in den Ordnungen der Gemeinde ihren Ausdruck gefunden haben (Spitta). Dagegen spricht das allgemein lautende Attribut *μεμψίμοιροι* (ἅπ. λεγ.) = „mit ihrem Loose unzufriedene", welches darauf hinweist, dass sie in ihrer Prätension auf ein besseres Loos Anrecht zu haben meinten, als welches ihnen zu Theil geworden. Der Participialsatz: *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι* drückt eine Art Gegensatz zum Vorigen aus und ist am besten mit „obwohl" aufzulösen. Sie haben doch keinen Grund zum Murren; denn bei solchem Verhalten dürfen sie sich nicht wundern, wenn nicht Alles ihnen nach Wunsch geht (vgl. Hofm., Keil). Calvin: qui sibi in pravis cupiditatibus indulgent, simul difficiles sunt ac morosi, ut illis nunquam satisfiat. — *ὑπέρογκα*, ausser hier nur in der Parallelstelle IIPt 2 18. Luther: „stolze Worte" (verba tumentia, bei Hieron. contra Jovian. 1 24), vgl. Dan 11 36. LXX.; es sind Reden gemeint, die aus dem Hochmuth stammen, aber wahrscheinlich nicht Gott, sondern Menchens gegenüber geführt (so richtig Weiss geg. Hofm., Keil, Spitta). Dieser Aussage schliesst sich wieder, wie vorher, ein Participialsatz an, der gleichfalls eine Art Gegensatz ausdrückt und ebenso mit „obwohl" aufzulösen ist. — *θαυμάζειν πρόσωπα* ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; im A. T. vgl. Gen 19 21, sonst bei den LXX.: *λαμβάνειν τὸ πρ.*: „der Person Bewunderung zollen"; in diesem Sinne kommt *θαυμάζειν* auch Sir 7 29 vor. Dies parteiische Behandeln der Personen bestand in dem schmeichlerischen Huldigen derer, von denen sie — wie *ὠφελείας χάριν* zeigt — irgend einen Vortheil hofften; also: „und dabei doch andererseits speichelleckerisch, wo es ihren Vortheil gilt"*).

17. 18**). Von hier wendet sich Judas an seine Leser,

*) Unberechtigt ist es, *θαυμάζειν πρόσωπα* mit Hofm. durch: „Jemandem zu Willen sein und zu Gefallen leben" zu erklären. Hochmüthige Prahlerei und kriechende Schmeichelei bilden zwar einen Contrast, sind aber doch mit einander verbunden. Calvin: magniloquentiam taxat, quod se ipsos fastuose jactent: sed interea ostendit liberali esse ingenio, quia serviliter se dimittant. — *θαυμάζοντες* geht in ungenauer Constr. auf *αὐτῶν*, wodurch der Gedanke noch mehr Selbständigkeit gewinnt. —

**) Nach *ἔλεγον ὑμῖν* (V. 18) haben ACKL etc.: *ὅτι* (rec.); Lachm. Tisch., WH., Weiss haben es nach BL*א weggelassen; Treg. setzt es

indem er sie darauf hinweist, dass das Auftreten der von ihm geschilderten Libertinisten bereits von den Aposteln vorhergesagt sei. Darauf gründet er im weiteren Verlaufe die Ermahnung, sich von ihnen fern zu halten und ihrem Glauben Treue zu bewahren (vgl. Keil, Schott, Spitta); vgl. IIPt 3 2.3 *). Zu ἀγαπητοί vgl. V. 3. — Das προ in προειρημ. bezeichnet diese Worte nicht als solche, die etwas Zukünftiges vorherverkündigten, sondern nur als solche, die bereits früher ausgesprochen worden. — ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κτλ.) Schwerlich würde Judas sich so ausgedrückt haben, wenn er selbst Apostel gewesen wäre, schwerlich auch, wenn er, wie Spitta meint, die Uebereinstimmung seiner Ausführungen mit der einen bestimmten, den Lesern bekannten Weissagung im 2. Petrusbriefe mit den Worten constatiren wollte. Der Plur. liesse sich dabei nicht verstehen. Er weist ganz unmissverständlich auf die mündliche Verkündigung hin, die ihnen durch verschiedene Apostel geworden ist.

18. ὅτι ἔλεγον ὑμῖν) ὑμῖν macht die Annahme nothwendig, dass Judas hier solche Reden meint, die die Leser aus dem Munde der Apostel selbst gehört haben; doch sind die folgenden Worte nicht nothwendig als buchstäblich genaues Citat anzusehen; die imperf. Form des ἔλεγον legt es vielmehr näher, sie als Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel zu verstehen **). Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, dass er bei dieser zusammenfassenden Formulirung im Wortlaut an ein ihm aus einem apostolischen Schreiben

---

im Text in Klammern. — Statt ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ (rec. nach KLP min. Oec.), was erleichternde Correctur ist, haben Lachm., Tisch., Weiss mit Recht: ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου aufgenommen; der Art. τοῦ findet sich bei ℵ al. etc.; die Auslassung (WH., Treg., beide im Text nach BC) erklärt sich leicht aus der gleichen Endung des ἐσχάτου und daraus, dass ἐσχάτου für das Adjektiv gehalten ward. — ἐλεύσονται (bei AC** etc.) ist Correctur nach IIPt 3 3.

*) Hofm. und Weiss legen mehr Nachdruck auf das ἐμπαῖκται als auf den sich anschliessenden Participialsatz in V. 18. Die Leser sollen nach Hofm., jener Vorhersagung der Apostel eingedenk, einsehen, wofür man diese unzufriedenen, überspannten Aeusserungen der Libertinisten zu halten habe. Sie seien nichts als leichtfertiger Spott. Weiss: „die Erinnerung an die Worte der Apostel soll lediglich die Leser warnen, sich durch diese Leute imponiren zu lassen, wozu ihre hochtrabenden Worte (V. 16) Anlass geben könnten". Das kann ein Nebenzweck der Worte sein, aber sicher nicht der Hauptzweck.

**) Ein Vergleich mit der Einführungsformel in V. 14 (Spitta) ist übel angebracht, weil der Dativ τούτοις dort ganz anders zu erklären ist als ὑμῖν hier, und weil das dortige Verbum, das sich ohnehin nicht mit λέγειν in Parallele stellen lässt, im Aorist steht.

her bekanntes Wort anknüpfte (vgl. hierzu Einl. zu IIPt.). — ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου) Bezeichnung der der Wiederkunft Christi unmittelbar vorhergehenden Zeit. — ἐσχάτου ist am besten als einfaches Adjectivum aufzufassen, ebenso wie ἐσχάτων in der Parallele IIPt 3 3. Freilich steht sonst im N. T. der Artikel stets vor dem adjektiv. ἔσχατος; aber die neutrische Fassung von ἐσχάτου (vgl. IPt 1 20; Hbr 1 1), die deshalb von einigen Auslegern vorgezogen wurde, scheitert an dem Singular des abhängigen Gen. τοῦ χρόνου, der in solchen Verbindungen ohne Analogie ist. —

ἐμπαῖκται, ausser hier nur noch IIPt 3 3, der späteren Grăcität angehörig; vgl. Jes 3 4. „Spötter", d. i. Menschen, denen das Heilige zum Spotte dient; auch das λαλεῖν ὑπέρογκα (V. 16) ist, wenigstens im Sinne des Verf., wenn es auch eine seltsame Umschreibung dafür ist, ein ἐμπαίζειν des Heiligen (geg. Hofm.); dieses natürlich verbunden mit der Hingabe an die eigenen Begierden; daher: κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν) Die Wiederaufnahme dieser Worte aus V. 16 zeigt wenigstens soviel, dass die Formulirung der einen Stelle durch die andere beeinflusst worden ist. Aber ob man daraus folgern darf, dass der Verf. den Inhalt der Weissagung selbst formulirt habe (Weiss), ist doch sehr fraglich. Es ist ebenso möglich, dass schon die Worte in V. 16 vom Verf. geschrieben wurden, weil er dieselben in Verbindung mit der Weissagung in V. 18b kannte oder gelesen hatte (vgl. dazu die Einl. zu IIPt.). Sicher dagegen ist der unleugbar harte und ungeschickt angefügte, wenn auch nicht wegen des ἑαυτῶν unmögliche (Hofm., Spitta) Genitiv τῶν ἀσεβειῶν Nachklang aus dem Ausspruche des Henoch, worin das Stichwort aus V. 15 wiederkehrt. Durch Gottlosigkeiten aller Art (plur.!) werden die Begierden bei ihnen hervorgerufen; τῶν ἀσεβ. ist also eine Art gen. poss. oder auct., keinenfalls gen. qual. Gerade weil das Wort ein Lieblingsausdruck des Verf. ist, darf man es nicht einfach als Glosse (Spitta) erklären. — Die Anwendung des ἐμπαίζειν auf diese lasterhaften Menschen kommt völlig überraschend und unvermittelt; man erwartete nach der bisherigen Beschreibung das jedenfalls nicht als charakteristisches Merkmal der Libertinisten, dass sie ἐμπαῖκται seien. Das sieht nicht eben danach aus, als hätte der Verf. dies zusammenfassende Urtheil über sie selbständig formulirt. Auch das λαλεῖν ὑπέρογκα (V. 16) lässt sich nur zur Noth (s. ob.) als eine Umschreibung des ἐμπαίζειν deuten; im Grunde ist dabei doch nur an ihre prahlerische Selbstüberhebung gedacht.

19 *) ist von entscheidender Bedeutung für die Charakteristik der ἀσεβεῖς; er enthält ein kurzes, zusammenfassendes Urtheil des Verf. über dieselben. — οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες) der Artikel markirt den Begr. als einen bestimmten und den Lesern bekannten. — ἀποδιορίζειν, ἁ. λ., sonst nur bei Aristoteles Polit. 4, 8, 9, hat man erklärt entweder = „ausscheiden", sc. aus der Gemeinde (Fronm.) oder = „Absonderungen oder Trennungen bewirken", nämlich in der Gemeinde (Luth.: „die da Rotten machen", de W., Brückn., Wies., Keil); beide Erklärungen lassen sich jedoch aus dem Gebrauch des Wortes διορίζειν nicht rechtfertigen und überdies ist der Hauptgedanke, dass es sich um eine Trennung von der Gemeinde oder in der Gemeinde handelt nicht ausgedrückt (vgl. Hofm., Spitta. Letzterer erkennt dies an, kommt aber doch darauf hinaus, dass der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, den man hier nur errathen könne, durch jene Auslegungen getroffen werde)**). Die parallelen Verse 4. 12. 16 nöthigen, ἀποδιορίζοντες für sich zu nehmen. Dann liegt es aber in der That nahe, mit Schott und Weiss die inhaltliche Bestimmung des für sich haltlosen Wortes in den folgenden Ausdrücken zu suchen und zu erklären: „welche Unterscheidungen machen, sc. zwischen Psychikern und Pneumatikern", wobei dann der Verf. diese Unterscheidungen

---

*) ἑαυτούς (rec. nach C vulg. Aug.) nach ἀποδιορίζοντες ist offenbare Correktur.

**) Legt man die Bedeutung „Bestimmungen treffen" zu Grunde, so muss das Folgende eng damit verbunden werden, wodurch dann die Art und Weise, wie sie es thun, angegeben wird, dass sie es nämlich thun als Psychiker, die ohne πνεῦμα sind (Huth.). Indess entspricht das nicht der einfachen Art der Construktionsbildung in unserem Briefe, wie namentlich ein Blick auf die parallelen Sätze V. 4. 12. 16 zeigt (vgl. Spitta). — v. S. nimmt ἀποδιορίζειν in der Bedeutung „so, dass eine Entfernung entsteht, lostrennen" und übersetzt: „die auseinanderlösen", kommt dabei aber doch auch, indem er V. 20 in Gegensatz dazu stellt, auf den Gedanken einer Lostrennung von der Gemeinde hinaus. — Hofm. legt dem Verbum die Bedeutung: „etwas genau ins Einzelne bestimmen (definiren)" bei und nimmt dann an, dass der voraufgehende Genitiv τῶν ἀσεβειῶν von οἱ ἀποδιορίζοντες abhänge. Judas beschreibe hier jene Menschen als solche, „welche die Gottlosigkeiten zum Gegenstande einer alles genau definirenden Denkthätigkeit machen, also die Philosophen der Gottlosigkeiten sind". Allerdings kann der abhängige Genitiv dem regierenden Substantiv vorhergehen; diese Verbindung ist hier aber durch das zwischeneintretende οὗτοι unmöglich gemacht; auch kann bisweilen ein Particip, als Substantiv genommen, einen Genitiv regieren; allein dies ist nur beim Neutrum üblich; dazu kommt, dass οὗτοί εἰσιν hier dem οὗτοί εἰσιν V. 16 und V. 12 entspricht und demgemäss am Anfange des Satzes stehen muss.

in seiner drastischen Weise sofort zu ihren Ungunsten umkehrt. — *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*) *πνεῦμα* ist nicht der natürliche Menschengeist*), denn den konnte Judas seinen Gegnern nicht absprechen, sondern der heilige Geist. Dass bei dieser Auffassung der Schluss der Charakteristik zu matt ist, ist falsch, da sich für den, der als Christ gelten will, nichts Schlimmeres sagen lässt, als dass ihm der heil. Geist mangelt; übrigens entspricht nur so gefasst das *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* dem voraufg. *ψυχικοί*; *ψυχικοί* sind sie, sofern ihr natürliches Seelenleben, sich selbst überlassen, unter der ungebrochenen Kraft der *σάρξ* steht; vgl. IKor 2 13-15, was dem Verf. augenscheinlich vorschwebt. — Diese Unterscheidung von *ψυχή* und *πνεῦμα* stammt also aus der paulinischen Terminologie. Missverständniss der paulinischen Freiheits- und Gnadenlehre wird es deshalb auch sein, was wir hier vor uns haben. Aus jener paulinischen Lehre zogen sie in ihrem praktischen Verhalten die Folgerung, welche Paulus am Schlusse von Röm 5 selbst sich einwirft, um sie Cap. 6—8 abzuweisen. Sie meinten, sie als die wahren Pneumatiker dürften sich dergleichen Ausschreitungen erlauben, ohne dass ihr Gnadenstand dadurch angefochten werde; nur für die Psychiker, die noch nicht auf einer solchen freien Höhe des Gnadenstandes angekommen seien, beständen noch derartige sittliche Schranken. Judas kehrt das Verhältniss um: sie zeigten sich durch ihr Verhalten gerade als die eigentlichen Psychiker, als solche, die heiligen Geist überhaupt gar nicht besässen, wie sie meinten (beachte die subj. Neg. *μή*).

20.21 „nehmen den Eingangswunsch (V. 1. 2) in Form einer Ermahnung wieder auf" (Spitta). — *ἐποικοδομοῦντες κτλ.*) ist der Hauptermahnung in V. 21 untergeordnet und giebt an, wodurch die Erfüllung jener Ermahnung bedingt ist. Die Worte *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* sind zu *προσευχόμενοι* zu

---

*) Schott erklärt *πνεῦμα* als „geistiges Leben in der Bestimmtheit, dass es in persönlichem Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sein selbst mächtig ist", also gleich mit „Freipersönlichkeit des Geistes" (!); diese Freipersönlichkeit wird aber, sagt Schott dann weiter, ihnen nicht in dem Sinne abgesprochen, als ginge sie ihnen „an sich thatsächlich ab", sondern nur so, dass „sie bei ihnen nicht in wirklichem Selbstvollzuge zu Bestand und Wahrheit kommt". Diese Erklärung widerlegt sich schon dadurch, dass Judas das *πνεῦμα ἔχειν* bei ihnen einfach negirt. — Schott sucht nachzuweisen, dass sich die drei mit *οὗτοι* beginnenden Verse, V. 12. 16. 19, auf die in V. 11 enthaltene dreifache Aussage zurückbeziehen; diese Zusammenstellung beruht jedoch einerseits auf unzutreffenden Erklärungen, andererseits auf willkürlichem Herausgreifen einzelner Momente.

ziehen, da dies sonst zu kahl stände, und da es im Zusammenhange gerade auf die Art des Betens ankommt (geg. Hofm.); nur so kommt eine gleichmässige Construction heraus, wie sie der Schreibart des Briefes entspricht (vgl. Keil). Die beiden Partice. stehen nicht einander parallel, da man ein *καί* vermissen würde, sondern entweder das zweite dem ersten, oder beide in verschiedenen Beziehungen dem *τηρήσατε* untergeordnet (Wies., Keil). — Nicht ohne Recht behauptet Spitta (vgl. v. S.), dass die beiden vorausgeschickten Sätze sich auf die Aussagen des V. 19 gegensätzlich zurückbeziehen. Indessen ist es unberechtigt, von *ἐποικοδομοῦντες* aus zurückzuschliessen auf *ἀποδιορίζοντες* und dieses so zu fassen, als ob ein *ἑαυτούς* dabei stände. Nach seiner eigenen Erklärung (374) wird er damit der sprachlichen Bedeutung von *ἀποδιορίζειν* nicht gerecht; und seine Erklärung des *ἐποικοδομοῦντες* läuft daher gegen den Zusammenhang; unmöglich kann darin der Gegensatz gefunden werden gegen die äusserliche Trennung von der *πίστις* und damit von der Gemeinde. — *τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει*) sowohl das Beiwort als auch das Zeitwort zeigt, dass *πίστις* hier, wie V. 3, im objectiven Sinne gemeint ist. — *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*) Wenn die mit *ἐπί* componirten Verben mit dem Dativ, wie hier, verbunden werden, so steht dieser meistens für *ἐπί τι*, seltener für *ἐπί τινι*. Findet hier das Erstere statt (vgl. auch Spitta), so ist *ἐποικοδομεῖν τῇ πίστει* mit Wies. zu erklären: „euch auf die *πίστις* erbauend, so dass die *πίστις* das tragende Fundament eures gesammten persönlichen Lebens wird, die Seele eures Denkens, Wollens und Thuns"; vgl. IKor 3_{12}: *ἐποικοδομεῖν ἐπὶ τὸν θεμέλιον τοῦτον*; im zweiten Falle ist mit Hofm. (vgl. Keil) zu erklären: „ihr Glaube ist der Grund, der ihr Leben trägt; sie sollen nur das immer mehr werden, was sie damit sind, dass ihr Leben auf diesem Grunde ruht"; vgl. Eph 2_{20}: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων*. Das erstere ist lexikalisch korrekter*). — *ἑαυτούς* ist hier nicht = *ἀλλήλους*; es ist zwar von einer gemeinsamen, aber nicht gerade gegenseitigen Thätigkeit die Rede; zu

*) Weiss meint, der blosse Dativ könne weder im Sinne von *ἐπί* c. acc. noch von *ἐπί* c. dat. stehen, weil es dann an jeder Bestimmung fehlte, welches das rechte *οἰκοδ. ἑαυτούς* sei. Der Dativ enthalte vielmehr diese nähere Bestimmung: „hinsichtlich des allerheiligsten Glaubens, der von jenen verspottet und geringgeschätzt werde, sollen sie sich immer weiter fördern". Die unmittelbare Verbindung des Dativs mit dem *ἐπί* des Verbums liegt grammatisch zweifellos näher, und *ἐποικοδ. ἑαυτούς* bedarf gar keiner näheren Bestimmung. Vor Allem aber scheitert diese Auffassung an der objektiven Bedeutung, die *πίστις* hier ebenso wie in V. 3 hat.

ἑαυτούς bei der zweiten Person vgl. Phl 2 12. — ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι) Der Ausdruck προσευχ. ἐν πν. ἁγ. kommt zwar sonst nicht vor, aber ähnliche Verbindungen sind nicht selten, vgl. IKor 12 3; es heisst: „so beten, dass der heilige Geist die bewegende und leitende Kraft dabei ist"; vgl. Röm 8 26. — ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε) θεοῦ ist nicht gen. obj. (Jachm., Arn., Hofm., der das Fehlen des Artikels mit Unrecht premirt), sondern (nach V. 1. 2) gen. subj. (de W., Wies., Fronm., Keil, Spitta). Der Blick auf den Eingangsgruss ist um so berechtigter, als der folgende Participialsatz ebenso auf V. 1 zurückgeht. In der Liebe, mit der Gott seine Berufenen geliebt hat, bewahren sie sich, wenn sie auf das Erbarmen dessen warten, für den Gott sie aufbewahrt hat (vgl. Spitta). — προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου κτλ.) Gemeint ist das Erbarmen, welches Christus bei seiner Wiederkunft den Seinen erweisen wird. Gewöhnlich wird der Begr. ἔλεος nicht von dem Verhalten Christi, sondern von dem Gottes gebraucht; in den Ueberschriften der Pastoralbriefe und des zweiten Br. Johannis wird es auf Gott und Christus bezogen. — εἰς ζωὴν αἰώνιον) kann entweder mit ἔλεος (de W., vgl. Keil) oder mit προσδεχόμενοι (Schott) oder mit τηρήσατε (Stier, Hofm., v. S.) verbunden werden; da den Hauptnerv des ganzen Verses der Imperativsatz bildet, so verdient die zuletzt angegebene Verbindung den Vorzug, zumal sowohl in dem προσδέχεσθαι, als auch in dem ἔλεος Ἰησ. Χρ. an sich schon die Beziehung auf die ζωὴ αἰώνιος liegt. Zu bemerken ist die auch hier, wie so oft im N. T. hervortretende Dreiheit: πνεῦμα ἅγιον, θεός, Ἰησοῦς Χριστός. Durch die in V. 20 und 21 enthaltene Ermahnung hat Judas ausgeführt, was er V. 3 als die Absicht seines Schreibens bezeichnet hatte.

22. 23 *). Die in diesen Versen ausgesprochenen Ermah-

---

*) Die Recepta hat: καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε, ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες. Diese Lesart findet sich in KLP (nur om. τοῦ vor πυρός); A. liest: καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ; diese Lesart haben Lachm., Tisch., Treg. txt. (am Rande ἐλεᾶτε für ἐλέγχετε) aufgenommen, nur dass sie statt ἐλεεῖτε mit B: ἐλεᾶτε lesen. Sie ist von Brückn., Wies., Schott, Reiche, Huth., Keil, Spitta und v. S. vertheidigt. — WH txt, Weiss (vgl. die Uebersetzung. von Weizsäcker) entscheiden sich für die Lesart von B: καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα. Weiss setzt ein Komma vor, Weizs. hinter διακρινομένους, WH. setzen es überhaupt nicht. Weiss macht für diese Lesart geltend 1) dass sie die weitaus schwierigste ist, und die Hebung des harten Asyndetons durch Einfügung von

nungen beziehen sich auf das Verhalten der Gläubigen gegen diejenigen, welche der Verführung durch die ἀσεβεῖς (V. 4) ausgesetzt sind, nicht gegen die ἀσεβεῖς selbst (geg. Weiss).

Bei dem von den meisten Exegeten angenommenen Text, wie ihn C bietet, werden drei Klassen von Verführten unterschieden, und jeder von ihnen gegenüber wird ein besonderes Verfahren vorgeschrieben, wobei die Ausleger nicht einmal einig sind, ob der Verf. in Klimax (so die Mehrzahl der Ausl.) oder in Antiklimax (so z. B. Huth.) rede. Soviel scheint mir nun freilich festzustehen, dass es sich in der mittleren Aussage nicht um solche handelt, die dem Feuer bloss nahe gekommen sind (v. S.), sondern um solche, die schon mitten im Feuer stehen und nur mit knapper Noth bei schnellem Zugreifen aus dem Feuer herausgerettet werden können. Damit ist augenscheinlich die äusserste Grenze bezeichnet, bis zu welcher hin sie noch allenfalls ihr Erbarmen thätig und helfend beweisen können. Als Steigerung kann nun der erste Theil des Satzes nicht mehr in Betracht kommen, sondern nur der dritte, in welchem demnach nur von solchen die Rede sein kann, bei welchen jede barmherzige werkthätige Hilfe ausgeschlossen ist. Der Verf. hätte offenbar eine Klimax beabsichtigt, wie sie denn auch von den meisten Auslegern, die eine dreigetheilte Aussage zu Grunde legen, angenommen wird. — Indessen ein greifbarer Unterschied und Fortschritt des Gedankens in den beiden ersten Satzabschnitten lässt sich nur mit Mühe herausstellen. Denn liest man, was textkritisch gefordert wird auch bei der dreitheiligen Fassung der Aussage, in dem ersten Gliede, wie im dritten, ἐλεᾶτε, so fehlt die im Verhältniss zu dem nachfolgenden ἐλεᾶτε ganz nothwendige Näherbestimmung darüber, welcher Art das ἐλεᾶν in diesem Falle sein soll. Diese ergänzende Näherbestimmung muss in den folgenden Worten enthalten sein, was natürlich nur möglich ist, wenn dieselben nicht mit οὓς δέ als zweiter selbständiger Parallelsatz zu stehen kommen.

οὓς δέ ausserordentlich nahe lag, 2) dass namentlich das ἐλεᾶτε viel zu schwierig ist, um durch Conformation nach V. 23 entstanden zu sein, 3) dass in der Weglassung des dritten Gliedes οὓς δὲ ἐλεᾶτε in CKLP noch eine Erinnerung an den ursprünglich zweitheiligen Satz vorliege, 4) dass aus Versehen wohl das οὓς, aber sicher nicht das οὓς δέ in B ausfallen konnte, zumal da das δέ auch ohne οὓς einen guten Sinn gab. Diese Gründe genügen in der That zu einem abschliessenden textkritischen Urtheil über die Stelle; und durch innere Gründe wird man (vgl. die Ausl.) in der Annahme der Lesart von B lediglich bestärkt.

Eine klare Scheidung ergiebt sich demnach erst bei Annahme der Lesart von B. Danach sollen Alle, welche von den Libertinisten gefährdet oder bereits verführt sind, Gegenstand ihres ἐλεᾶν sein. Aber dieses ἐλεᾶν wird sich zwiefach verschieden gestalten je nach dem Grade, in welchem dieselben der Verführung verfallen sind. Den einen gegenüber, welche schwankend geworden und noch nicht ganz von den Verführungskünsten der Libertinisten umgarnt sind, soll sich ihre barmherzige Liebesgesinnung in werkthätigen Rettungsversuchen ausweisen; wenn sie gleich in der höchsten Gefahr schweben, können bei schnellem Zugreifen die Rettungsversuche noch von Erfolg begleitet sein. Mitleid sollen sie andrerseits auch denen gegenüber empfinden, welche bereits der Versuchung erlegen sind. Aber da kann es kein werkthätiges Mitleid mehr sein; sie sollen sich vielmehr scheu von ihnen zurückhalten, und selbst die indirecte Berührung mit ihnen aufs strengste meiden. — ἐλεᾶν, in der klass. Gräcität unbekannte Form für ἐλεεῖν, steht zwar im N. T. gewöhnlich in der Bedeutung „sich jemandes in helfender Liebe erbarmen"; aber damit ist nicht erwiesen, dass es nicht auch im N. T. gegebenenfalls seine ursprüngliche Bedeutung „Mitleid haben, Mitleid fühlen" behalten kann. Die muss es in V. 23 zweifellos haben. Denn würde damit dort die helfende und heilende Liebesthätigkeit bezeichnet, durch welche die Verirrten wieder zurechtgebracht werden sollen, so würde eine Gemeinschaft mit denen, an welchen es geübt werden soll, in irgend welchem Grade die nothwendige Voraussetzung dafür sein, während doch der Verf. die Leser vor jedweder, selbst äusserer und indirecter Berührung und Gemeinschaft mit dieser zweiten Klasse aufs Eindringlichste warnt. Die Bedeutung werkthätiger barmherziger Liebe bekommt ἐλεᾶν in unserm Verse erst durch das asyndetisch angeknüpfte σώζετε κτλ. Man wird also gerade umgekehrt sagen müssen: in dem durch die jedesmaligen Zusätze charakterisirten Unterschied des ἐλεᾶν den einen und den andern gegenüber liegt der eigentliche Nerv der Aussage. — διακρινομένους ist zu ἐλεᾶτε zu ziehen. διακρίνεσθαι „zweifeln" ist dem πιστεύειν entgegengesetzt; vgl. Mt 21 21, Mk 11 23, Röm 4 20. Der Gegenstand des Zweifels ist auch hier der christliche Glaube, auf den sich zu erbauen die Leser eben ermahnt sind (Spitta geg. Hofm.)*). Sie haben

*) Bei der l. r.: οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι erklärt man διακρίνεσθαι = „unterscheiden"; Luther: „und haltet diesen Unterschied, dass ihr euch etlicher erbarmet" oder genauer: „Der Einen erbarmet

den Glauben noch nicht ganz über Bord geworfen und sich noch nicht völlig den Libertinisten hingegeben.

Wo wir nun eine Anknüpfung im Partic. erwarten, fügt der Verf. in schroffem Asyndeton, das durch das nachfolgende Partic. ἁρπάζοντες hervorgerufen ist, an, in welcher Weise sich das ἐλεᾶν diesen διακριν. gegenüber bethätigen soll. — πῦρ ist bildlicher Ausdruck für die Gefahr, in welcher sie sich gegenwärtig bereits befinden (also nicht: das Feuer des zukünftigen Gerichts, Oecum., Fronm.). — ἁρπάζειν drückt das rasche, fast gewaltsame Herausreissen aus und deutet an, dass jene in der höchsten Gefahr des Untergangs sind; vgl. Am 4 11, Sach 3 2. Jedenfalls aber ist dabei nicht an Christen gedacht, welche durch die Gemeinschaft mit den Libertinisten schon zu ausschweifendem Leben mitverführt sind; von Verführten und dadurch Befleckten reden erst die letzten Worte.

23. φόβος ist die Scheu vor der Befleckung, die Furcht, mit in das Lasterleben der Verführten hineingezogen zu werden, wenn man sich mit ihnen abgeben wollte. — μισοῦντες καὶ — χιτῶνα) καί steigernd: „selbst, sogar". Nicht nur die Personen selbst sollen sie scheu meiden, sondern sogar alles, was auch nur mit ihnen in Berührung gekommen oder gewesen ist. — χιτών ist zunächst im eigentlichen, nicht im bildlichen (Bullinger: exuvias veteris Adami, concupiscentias et opera carnis) Sinne aufzufassen; es ist das auf dem blossen Leibe getragene Unterkleid, das also wegen seiner unmittelbaren Berührung des durch Unzucht u. s. w. unreinen Fleisches selber beschmutzt (σπιλόω ausser hier nur noch Jak 3 6) wird; vgl. Apk 3 4. — Dieses Kleid dient dem Verf. als Symbol dessen, was auch nur mittelst äusseren Zusammenhanges und ganz indirect Theil an dem sittlichen Verderben jener Menschen hat. Calvin: vult fideles non tantum cavere a vitiorum contactu, sed ne qua ad eos contagio pertingat, quicquid affine est ac vicinum, fugiendum esse admonet. Diese Aussage macht in der That alle Versuche zu Schanden, das ἐλεᾶτε im Sinne der rettenden, helfenden Liebe zu fassen. Denn wenn die Leser diese Mahnung genau befolgten, dann begaben sie sich damit freiwillig jedes directen oder indirecten Einflusses auf die Objecte ihres ἐλεᾶν*).

---

euch, indem ihr sie unterscheidet, sc. von andern"; allein nicht διακρίνεσθαι, sondern nur διακρίνειν kann die Bedeutung: „unterscheiden" haben.

*) Ganz treffend ist nach alledem die Uebersetzung von Weizsäcker: „Und habet Mitleid, hier mit denen, die in Zwiespalt sind: rettet, reisst sie aus dem Feuer heraus! Habet Mitleid, dort mit Furcht,

24. 25. Briefschluss. — *τῷ δὲ δυναμένῳ*) derselbe Anfang der Doxologie Röm 16 25. — *ἀπταίστους*) *ἅπ. λεγ.*, eigentlich: „der sich nicht stösst", dann tropisch: „der nicht anstösst, nicht gegen etwas verstösst"; hier im sittlichen Sinne, wie *πταίω* Jak 2 10, 3 2. Vulg.: sine peccato. — *καὶ στῆσαι — ἀμώμους*) Zu *καί* bemerkt Schott richtig: „die zweite Wirkung ist das Endergebniss der ersten, so dass *καί* mit „und so", „und dadurch" wiedergegeben werden könnte". — *δόξα* ist hier die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich am Tage des Gerichtes offenbaren wird; es ist im Grunde Ausdruck für den herrlichen Gott selbst, vor dem freilich nur Makelloses und Unbeflecktes erscheinen darf. — Zu *στῆσαι ἀμώμους* vgl. IKor 1 8, Kol 1 22, ITh 3 13. — *ἐν ἀγαλλιάσει*) vgl. IPt 1 6. 8, 4 13. — V. 25*). *μόνῳ θεῷ*) s. V. 4, Joh 5 44, Röm 16 27, ITim 1 17. — *σωτῆρι ἡμῶν*) markirt in der Verbindung mit *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* das wesentlich christliche Moment in dem Gottesbegriffe: zu *σωτήρ* als Bezeichnung Gottes vgl. ITim 1 1*), 2 3**). — *διὰ Ἰησ. Χριστοῦ* gehört zu *σωτῆρι ἡμῶν* (Schott), nicht zu *δόξα κτλ.* (Wies.): in letzterem Falle würde es nach *ἐξουσία* stehen. — *δόξα, μεγαλωσύνη κτλ.*) *δόξα* und *κράτος* kommen in den neutestamentlichen Doxologieen öfters (vgl. IPt 4 11), *μεγαλωσύνη* und *ἐξουσία* nur hier vor; *μεγαλωσύνη* entspricht dem hebr. גְּדֻלָּה; vgl. Dtn 32 3. — *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*) Durch diese, in der Rec. fehlenden, Worte wird der Begriff der Ewigkeit auf die umfassendste Weise ausgedrückt. Zu ergänzen ist nicht *ἔστω*, sondern — schon wegen des *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* — *ἐστί*; vgl. IPt 4 11. — *ἀμήν*) gewöhnlicher Schluss der Doxologieen, wie Röm 1 15, IPt 4 11 u. s. w.; wie hier am Schlusse des Briefes steht es im Galater- und Hebräerbriefe, wahrscheinlich auch IIPt.

---

mit Abscheu auch vor dem Rock, der vom Fleisch befleckt ist". Sowohl bei der l. r. als auch bei der Lesart des Cod. C. bleibt der letzte Participialsatz auffallend, mag man ihn mit Jachm. als adversativen (= „obgleich ihr hasset"), oder mit de W. als realen Grund (= „indem") von *σώζετε* ansehen.

*) Das *σοφῷ* der rec. ist offenbar aus Röm 16 27 herübergenommen. — *διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν* fehlt in der Rec. — Zwischen *δόξα* und *μεγαλωσύνη* liest Rec. nach KLP etc.: *καί*, wasvon den neueren Kritikern mit Recht weggelassen ist; dagegen fehlen in der Rec. die Worte: *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*, für die fast sämmtliche Autoritäten zeugen. — Die Unterschrift des Briefes lautet bei B: *Ἰούδα* (Treg.); bei C: *Ἰούδα ἐπιστολὴ καθολική*; bei A: *Ἰούδα ἐπιστολή*.

**) Mit Unrecht verbindet Schott *μόνῳ θεῷ* mit *σωτῆρι ἡμῶν* so, dass es heissen soll: „dem, der allein so Gott ist, dass er unser Heiland ist"; der Grund, „weil *μόνος θεός* nie als selbständige, sondern immer nur als auf andere Attribute bezügliche Bezeichnung Gottes vorkomme", widerlegt sich durch Joh 5 44; auch durch ITim 1 17 und Jud V. 4.

Der zweite Brief des Apostels Petrus.

Einleitung.

§ 1. Verhältniss zum Judasbrief.

Die Frage nach dem zwischen dem Judasbrief und dem zweiten Brief des Petrus bestehenden literarischen Abhängigkeitsverhältniss würde zu Gunsten des Judasbriefes entschieden sein, wenn die Behauptung Spittas zu Recht bestände, dass derselbe zu wiederholten Malen direct auf unseren Brief zurückverweise. Sofort an der ersten Stelle, in welcher Judas die von ihm in mannigfachen Wendungen charakterisirten Libertiner einführe, finde eine solche Rückweisung in den Worten *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* statt (V. 4). Indessen neben dem bereits zeitlich zu deutenden *προ-* des Verbums kann *πάλαι* nur von einer längst verflossenen Zeit sprechen. Und wenn nun in der folgenden Darstellung weissagende Typen aus dem A. T. und ein Citat aus dem Henochbuche, welches dem Verf. auf einer Stufe mit den alttestamentl. Schriften steht, angereiht werden, so wird man auch bei jenen Worten an das A. T. (das Henochbuch eingeschlossen) zu denken haben. Bei Spittas Auffassung würde überdies das *ἔκπαλαι* IIPt 2 3 die Vorlage für Jud. gebildet haben; und das steht ohne Frage mit Beziehung auf das A. T. Schriftstellerische Abhängigkeit ist freilich schon hier nicht zu leugnen; aber sie liegt auf Seiten unseres Briefes. Insbesondere *κρίμα* in der Bedeutung „Beurtheilung" bei Jud. (vgl. d. Ausl.) ist origineller als in der Bedeutung „Verurtheilung" in IIPt. Der Text bei Jud. konnte leicht zu einem solchen Missverständniss Anlass geben, wofür ja die

Auslegungen den Beweis liefern. Dagegen war IIPt 2 3 gegenüber als Vorlage kaum ein Missverständniss möglich, da die Bedeutung des κρίμα als „Strafurtheil" hier durch den parallelen Satz καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει unverkennbar wird. Die Annahme aber, dass die Wendung in IIPt nicht über die alttestamentliche Ausdrucksweise hinausgehe, ermöglicht sich Sp. nur durch die ganz unnatürliche Verbindung des καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι κτλ. über alles Dazwischenstehende hinweg an ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ und durch die nur bei dieser gequälten Construction mögliche Deutung von δεσπότης auf Jahwe, statt auf Christus. — Auch εἰδότας ἅπαξ πάντα (Jud 5) kann nicht auf die bestimmte einmalige, in IIPt den Lesern gegebene Belehrung bezogen werden (Schott, Sp.). Denn εἰδότας redet nicht von dem Erfahrenhaben der Leser, sondern von ihrem gegenwärtigen Wissen; zu ἅπαξ ist demnach als Gegensatz nicht zu denken „zu wiederholten Malen" (Sp.), sondern es ist etwa gleich unserm deutschen „nun einmal" (s. d. Ausl.), und πάντα ist wahrscheinlich nicht auf die folgenden Ausführungen des Briefes, geschweige denn auf die drei zunächst folgenden Geschichtsbeispiele aus dem A.T. zu beschränken, sondern erfährt richtiger seine inhaltliche Bestimmung aus περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας in V. 3 (vgl. Holtzm.).

Durch den Artikel nach der Lieblingswendung des Judasbriefes οὗτοί εἰσιν (V. 12. 19) hat sich Sp. verleiten lassen, die Aussagen dieser Verse als bestimmte Rückweisungen auf Schilderungen in einem früheren, den Lesern bekannten Briefe anzusehen. Richtig ist daran nur soviel, dass durch den Artikel die charakterisirten Erscheinungen als den Lesern bekannte dargestellt werden. Aber das οὗτοί εἰσιν knüpft jedesmal entweder an vorbildliche Darstellungen im A. T. oder an frühere Weissagungen an; die damit eingeleiteten Worte sollen also offenbar die Anwendung jener Typen und Weissagungsworte auf die Erscheinungen der Gegenwart geben. Da ist es geradezu unnatürlich anzunehmen, der Verf. wolle sagen: „mit dieser Schilderung im A. T. sind die gemeint, welche IIPt in der euch bekannten Weise folgendermassen charakterisirt". Einzig natürlich werden die folgenden Charakteristiken auf die den Lesern aus ihrer persönlichen Erfahrung bekannten Erscheinungen bezogen, auf welche der Verf. durch den Artikel gleichsam mit dem Finger hinweist. Dafür sprechen nun aber mehrere Beobachtungen. In V. 19 hat die auf οὗτοί εἰσιν οἱ folgende Beschreibung in IIPt keine Parallele. Wir stimmen Sp. auch darin bei, dass

die Formulirung an paulinische Ausdrucksweise erinnert. Aber weiter können wir nicht gehen. Es findet sich in paulinischen Briefen nicht eine einzige Stelle, aus der diese Formulirung so direct entnommen wäre, wie die Formulirung in V. 12 aus IIPt entnommen sein würde, falls Jud. von ihm abhängig wäre. Der Verf. hat in V. 19 also unter ganz freier Benutzung paulinischer Gedanken die auf die gegenwärtigen Erscheinungen zutreffende Charakteristik von sich aus entworfen. Für V. 12 ist die Annahme einer Abhängigkeit von IIPt schon deshalb bedenklich, weil das schwere *σπιλάδες* nicht wohl für das leichte *σπῖλοι* eingesetzt werden konnte, und weil der sehr prägnant geschilderte, concrete Zug von den Schmausereien der Libertiner während der christlichen Agapen durch Veränderung des *ἀγάπαι ὑμῶν* in das allgemeinere *ἀπάταις αὐτῶν* (— dies sicher die ursprüngliche Lesart in IIPt 2_{13} —), das zudem hinterher in breiter Ausführung erläutert wird, in IIPt der Originalität gänzlich beraubt ist. Als zweite Beobachtung dürfen wir anfügen, dass Jud. den Artikel nach *οὗτοί εἰσιν* fortlässt, wo wir ihn, falls jenes Verhältniss zu IIPt zu Recht bestände, erwarten müssten. Das gilt besonders von V. 16 mit dem *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι*, bei welchem wir den hinweisenden Artikel um so mehr vermissen, als gerade dieser Participialsatz als Schlagwort in V. 18 wiederkehrt.

Mit V. 17. 18 hat es nun freilich eine eigene Bewandtniss. Hier ist ein erster Punkt, an welchem ich Sp. nicht zu widersprechen vermag, ja an welchem ich seine Position noch verstärkt zum Ausdruck zu bringen mich genöthigt sehe. Nach V. 17 ist es allerdings unbestreitbar, dass Jud. nicht einen bestimmten Ausspruch eines einzelnen Apostels anführen, sondern den Inhalt der Verkündigung mehrerer Apostel zusammenfassen will. Ebenso unbestreitbar ist es nach den einleitenden Worten in V. 18: *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν*, dass er dabei an mündliche Verkündigung denkt, welche aus dem Munde mehrerer Apostel an die Leser gelangt ist. Aber andrerseits macht gerade diese Art der Einführung mit dem scheinbar überflüssigen *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν*, wie Sp. mit Recht bemerkt, den Eindruck, als wolle er den Inhalt der Verkündigung nicht ganz frei concipiren, sondern in einem bestimmten, ihm bekannten Wortlaut wiedergeben. Schon dieser Eindruck berechtigt uns zu der Frage, ob sich der Verf., trotzdem er ein zusammenfassendes Urtheil über die Verkündigung mehrerer Apostel abgeben wollte, nicht doch an ein ihm vorliegendes Muster einer solchen Verkündigung — und das könnte dann allerdings nur die wörtlich gleichlautende Stelle

IIPt 3_3 sein — angeschlossen habe. Diese Frage müssen wir aus mehreren Gründen bejahen. Zunächst wegen des *ἐμπαῖκται*. Dass man den Ausdruck bei Jud. zur Noth mit der voranstehenden Schilderung in Einklang bringen kann, will ich zugeben. Aber dass der Verf., wenn es ihm freigestanden hätte, die Worte der apostolischen Verkündigung, mit welchen auf die von ihm geschilderten Erscheinungen der Gegenwart geweissagt sein sollte, selbständig zu gestalten, diesen Ausdruck gewählt haben würde, muss ich entschieden bestreiten. Man kann das Wort erklären und man hat es erklärt aus dem *κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* in V. 8. Dann hätte der Verf. hier, wo er augenscheinlich ein zusammenfassendes Urtheil über jene Leute abgeben will, einen einzelnen Zug herausgehoben und die wesentlichsten Momente in der vorangehenden Charakteristik ausser Acht gelassen. Oder man deutet es als „praktische Spötter" d. i. als Leute, die durch ihren unsittlichen Wandel das Heilige verspotten, so dass es inhaltlich etwa die Schlussworte des V. 4 aufnehmen würde. Ueber das ausserordentlich Auffällige in der Wahl des Ausdrucks kommen wir jedoch durch diese Erklärung nicht hinweg. In demselben Masse nun, wie der Ausdruck hier befremdet, ist er der Ausführung in IIPt 3_3ff., freilich nur nach vorwärts (s. darüber sp.), organisch eingefügt. Da hat er ganz concrete Bedeutung, die in plastischster Weise in den folgenden spöttischen Reden dieser Leute umschrieben wird. Aber der Participialsatz *κατὰ τὰς — πορευόμενοι*, meint Weiss, zeige, da er wörtlich aus V. 16 übernommen sei, deutlich, dass der Verf. selbst den Inhalt der Weissagung formulirt habe. Die umgekehrte Schlussfolgerung können wir aus diesem Thatbestande mit demselben Recht, wenn nicht mit mehr Recht, ziehen. Der Verf. ist nicht so wort- und gedankenarm, dass er hier in der Zusammenfassung ein bereits ausgesprochenes Urtheil wörtlich hätte wiederholen müssen, ein Urtheil, welches überdies im Verhältniss zu den früheren Schilderungen, in denen er bereits viel stärkere Farben aufgetragen hatte, ausserordentlich matt zu nennen ist. Diesen Eindruck bekommt man schon in V. 16. Der Verf. würde gewiss schon dort in schärferer Tonart gesprochen haben, wenn er sich nicht durch einen bestimmten, ihm vorliegenden Wortlaut gebunden gefühlt hätte; kurz, die Worte in V. 16 sollen die Aussage über die apostolische Verkündigung, die er zum Schluss als Haupttrumpf ausspielt, vorbereiten. Und nun ist es äusserst bezeichnend, dass ihm diese Worte für sich in der zusammenfassenden Charakteristik doch nicht recht genügen. Darum fügt er mit *τῶν ἀσεβειῶν* einen

Genitiv an, der sich sachlich leicht, grammatisch dagegen überhaupt nicht recht erklären lässt, und der sich deshalb ohne Weiteres als Zusatz kenntlich macht, durch welchen die Aussage auf das Niveau der vorangehenden Schilderung erhoben werden soll, indem er das zutreffendste Gesammtprädikat der Libertinisten aus V. 4 (vgl. V. 15) wieder aufnimmt. Dieser ganz äusserlich und ungeschickt angeklebte Genitiv ist wiederum ein deutlicher Beweis dafür, dass dem Verf. die Aussage ohne dieses Anhängsel so, wie sie in V. 16b zu lesen ist, formulirt vorgelegen haben muss. Hätte er ganz frei aus sich heraus gestalten können, dann würde er — so dürfen wir nach der sprachlichen Gewandtheit, die der Brief im Uebrigen zeigt, urtheilen — diesen Zug, auf den es ihm sichtlich besonders ankam, der Aussage organischer eingefügt und wahrscheinlich, wie in V. 4, an die Spitze gestellt haben. Zu diesem Schluss sind wir gelangt abgesehen von der Parallele IIPt 3_3. Wenn wir nun sehen, dass in IIPt das *ἐμπαῖκται* ganz an seiner Stelle steht und der Gen. *τῶν ἀσεβειῶν* thatsächlich fehlt, so nimmt unsere These die bestimmtere Form an, dass Jud. den gleichartigen Gehalt der auf diese Dinge bezüglichen apostolischen Verkündigungen in der Formulirung mitgetheilt hat, welche ihm aus IIPt bekannt war. Ueber den Einwand von Weiss, dass der Participialsatz *κατὰ τὰς — πορευόμενοι* in den Zusammenhang der Aussage von IIPt 3_3 ein fremdes Element hineinbringe, werden wir später zu verhandeln haben. Endlich ist zu beachten, dass auch die einleitenden Worte *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* in IIPt eine tiefere Begründung finden in dem dort überall vorherrschenden Parusiegedanken, als bei Jud., wo dieser Gedanke weniger bestimmt auftritt, und wo deshalb auch vielleicht absichtlich das bestimmtere *ἡμερῶν* in das allgemeinere *χρόνου* umgewandelt ist.

Aber gerade dieses Urtheil über Jud 17. 18 macht die These Sp.'s für den ganzen Rest des Briefes unmöglich. Denn wenn der Verf. nach Sp. bereits in dem Artikel V. 4. 12 auf den den Lesern genau bekannten IIPt hinwies, ja wenn nach ihm die ganze bisherige Ausführung nichts weiter war als ein Nachweis, dass in den gegenwärtigen Erscheinungen sich die Weissagungen aus IIPt verwirklicht hätten, dann hinkt V. 17. 18 ausserordentlich matt nach. Die Verse lassen sich vielmehr nur verstehen als letzter und bedeutsamster Versuch einer Verständigung und Beruhigung der Leser über diese Erscheinungen, fügen also den vorigen Ausführungen, was auch durch die erneute Anrede markirt wird, ein neues, dem Verf. besonders werthvolles Moment an. Die Leser sollen

sich durch diese Leute und ihr hochtrabendes Wesen nicht imponiren und verwirren lassen. Ihr Auftreten ist ja von den Aposteln ganz bestimmt vorhergesagt. Nach alledem können diese Worte unmöglich nur in demselben Sinne wie die früheren Ausführungen auf denselben den Lesern bekannten Brief zurückweisen: Jud. ist vielmehr in allen Parallelen zu IIPt 2 Original.

Zunächst mit Bezug auf die drei Geschichtsbeispiele bleibe ich trotz der Gegenbemerkungen Sp.'s in vollem Umfange bei meinem früheren Urtheile stehen. Die Reihenfolge der Strafexempel bei Petrus ist die chronologische und insofern eine höchst natürliche; doch ist die Anführung des ersten Exempels auffallend, weil Gen 6 2ff. nichts von einer Bestrafung der Engel erwähnt wird. Da in dem Gedankenzusammenhange bei Petrus kein Grund liegt, der ihn zur Erwähnung dieses Beispiels bestimmen konnte, so wird er dazu durch etwas ausserhalb der Sache Liegendes, nämlich durch den Einfluss des Judasbriefes auf ihn, veranlasst sein. Die Reihenfolge der Strafexempel ist bei Jud. so eigenthümlich, dass sich bei ihr auch nicht die geringste Spur einer Abhängigkeit von IIPt zeigt, dass sie bei der Annahme derselben vielmehr unbegreiflich ist. Wie hätte doch Judas in Abhängigkeit von Petr. dazu gekommen sein sollen, das Strafexempel der ungläubigen Israeliten voranzustellen*) — und das der Sindfluth auszulassen? Man sieht nicht, was Judas dazu hätte bewegen können, die Zweiseitigkeit, die sich bei Petrus findet, zu vermeiden, wenn sie ihm von diesem entgegengebracht wäre, wiewohl sie sich für seinen Brief ebenso gut eignete, wie für den des Petrus. Zu beachten ist auch die bei Letzterem herrschende Verallgemeinerung; während nämlich bei Judas die beiden letzten Exempel auf eine ganz bestimmte Sünde — nämlich auf das *ἐκπορνεύειν καὶ ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας* — bezieht, hat Petrus es nur mit dem allgemeinen Unterschiede zwischen Gottlosen und Frommen zu thun, und während Judas das Verhalten der Engel,

*) Der Versuch Sp.'s, die Entstehung der wunderlichen Reihenfolge der Beispiele bei Jud. aus dem Text von IIPt zu erklären, ist missglückt. Ihm liegt wiederum die durchaus zu beanstandende Verbindung des *καὶ τὸν ἀγοράσαντα κτλ.* mit *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται κτλ.* IIPt 2 1 zu Grunde. Sein ganzer Beweis fällt in nichts zusammen, wenn jene Worte sich nicht auf die Befreiung Israels aus Aegypten beziehen können. Denn dann bleiben nur einige schwache Wortanklänge übrig, die zu einer so weitgehenden Schlussfolgerung nicht entfernt ausreichen. Ja selbst, wenn die von Sp. angenommene Construction richtig wäre, bliebe es eine kühne Behauptung, dass aus IIPt 2 1 das erste Beispiel des Jud. herausgesponnen sein sollte.

so wie es ihm die Henochtradition an die Hand gab, charakterisirt, begnügt sich Petrus mit dem allgemeinen ἁμαρτησάντων, indem er die bestimmte Beziehung auf jene Tradition vermeidet. Und wenn man auch daraufhin nicht von Apokryphenscheu in Pt reden darf, die Thatsache bleibt doch bestehen, dass unser Verf. das bei Jud. klar hervortretende Motiv hat fallen lassen, obwohl erst durch dieses Motiv eine volle Begründung zu V. 2 sich ergeben hätte. Der Grund der Auslassung ist vielleicht darin zu finden, dass es dem Verf. in diesen Beispielen weniger auf die Schilderung der Versündigung als auf die des Gerichts ankam.

In V. 6b nimmt Pt, offenbar veranlasst durch Jud 7, die Worte ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς auf, welche den Sinn des nach V. 4. 5. 6a erwarteten Nachsatzes genau wiedergeben. Auf diese Weise entsteht das Anakoluth; denn der Gedanke, den der Verf. zum Ausdruck bringen wollte, ist mit diesen Schlussworten vollständig erschöpft.

Dass unser Verf. nicht von Apokryphenscheu beeinflusst ist, zeigt sich sofort in dem Zuge von der Predigt des Noah, der aus alttestamentlichen Stellen allein nicht erklärt werden kann. Aber wieder ist durch die Einfügung des Hinweises auf Noah als Gegenbild gegen die übrige Sindfluthgeneration die Gedankenverbindung im Verhältniss zu Jud. gelockert. Diese Thatsache lässt sich nicht so einfach, wie Sp. es annimmt, aus der Abhängigkeit des Pt von einem fremden apokryph. Gedankengang erklären. Denn da ihn die Aussage in V. 5a noch nicht auf solche Gedankengänge zu führen brauchte, so erklärte sich durch solche Reflexion wohl, warum er, wenn er einmal auch diese zweite Seite, die Errettung, obwohl sie in seinen Zusammenhang nicht passte, beschreiben wollte, sich von der apokryphischen Tradition leiten liess, nicht aber — und das ist gerade der Erklärung bedürftig — warum er überhaupt auf diese andere Seite der Sache kam. Es liegt also nicht eine durch äusseren Einfluss bestimmte Lockerung der Gedankenverbindung vor, sondern eine, die in der eigenthümlichen Denkweise des Verf. selber ihren Grund hat. Dieser Eindruck steigert sich erheblich bei der parallelen Ausführung über Lot (V. 7. 8), welche zu dem doppelseitigen Urtheil in V. 9 den Anlass giebt. Sp. stellt sonst überall als Hauptgrundsatz für die Entscheidung über Originalität und Abhängigkeit im Anschluss an Schleiermacher die Frage auf, ob sich die Wahl des Ausdrucks und der dargestellten Stoffe im Zusammenhang und durch die Situation nothwendig ergiebt. Mit Bezug auf V. 8 giebt Sp. nun aber selbst zu, dass sich der Verf. „durch Erinnerung an

jene Geschichte wohl mehr noch als in V. 5 von dem eigentlichen Zwecke seiner Ausführung habe abbringen lassen", während bei Judas jede derartige den straffen Zusammenhang lockernde Digression fehlt. Wir werden dieses Urtheil Sp.'s ohne Weiteres auf V. 7 und 9a übertragen dürfen. Denn dass der Verf. mit diesem Gegenbild den ursprünglich beabsichtigten Gang der Gedanken unterbrochen hat, zeigt sich deutlich darin, dass in V. 10 lediglich im Anschluss an 9b die Rede sich weiter fortspinnt, zeigt sich namentlich auch in dem äusserst gekünstelten und schwerfälligen Uebergang in V. 10, mit welchem er zu seinem Hauptthema zurückkehrt. Sp. behauptet, Petrus folge auch hier einer nichtkanonischen Ueberlieferung (vgl. Ewald), ohne es direct beweisen zu können. Wir sehen darin eine erbauliche Expectoration des Verf. zu Nutz und Frommen seiner Leser, durch die er sich als Ueberarbeiter der Judasvorlage kennzeichnet.

Statt der concreten Zeichnung nach der apokryphischen Tradition bei Jud 9 findet sich bei Pt (2 11) wieder, wie bei der früheren Erwähnung der Engel, ein ganz allgemeiner Ausdruck, der aber doch auf etwas Specielles hinweisen muss, so dass die Petrusstelle ohne die Judasparallele nahezu unverständlich bleibt. Hier weiss sich Sp. nur durch eine allen textkritischen Grundsätzen zuwiderlaufende Bevorzugung der Lesart *παρὰ κυρίου* aus der Verlegenheit zu helfen. Auf diese Lesart hin behauptet er auch hier eine selbständige Benutzung des Henochbuches durch IIPt, so dass Jud 9 geradezu als Missverständniss von IIPt 2 11 zu stehen kommt. Da diese Frage nur im Zusammenhange einer exegetischen Erörterung klargestellt werden kann, ist die ausführliche Beurtheilung der Ansicht Sp.'s dem Kommentar zugewiesen*). Ist aber Sp.'s Ansicht aus textkritischen und exegetischen Gründen zu verwerfen, so genügt dieser Vers allein für den Nachweis, dass IIPt 2 von Jud. abhängig ist.

Ueber Jud 12 im Vgl. zu IIPt 2 13 haben wir bereits gesprochen. Hier wollen wir nur noch hinzufügen, dass bei der nach textkrit. Regeln allein zulässigen Lesart *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν* das Participium, mit welchem die Aussage schliesst, sich nur aus Jud. als Vorlage erklären lässt. Das giebt Sp. im Grunde selbst zu, indem er, jedoch ganz willkürlich und im Anschluss an eine ganze Kette

*) Vgl. im Uebrigen Holtzm. ThLz 1886 9, Schmiedel Lit. Centralbl. 1886, No. 49, gegen welche sich Spitta neuerdings in seiner Abhandlung über „Christi Predigt an die Geister IPt 3 19ff." 43ff. Anm. vertheidigt hat.

von unbeweisbaren Behauptungen, *συνευωχούμενοι ὑμῖν* für eine aus Jud. eingekommene Glosse erklärt (Näheres darüber s. in d. Ausl.).

Ist demnach das von Jud. abweichende Moment in V. 13 vom Verf. selbst hineingebracht worden, so ist auch V. 14, der ohne Parallele bei Jud. bleibt und der lediglich die Aufgabe hat, jenes Moment näher zu beschreiben, als eine vom Verf. bewusst vorgenommene Erweiterung der Judasvorlage anzusehen. Wäre es umgekehrt, so bliebe es unerklärlich, warum Jud. die gerade in diesem Verse vorkommenden höchst charakteristischen Wendungen, die z. Th. zu der Tendenz seiner Ausführungen vortrefflich gepasst hätten, unbeachtet lässt. — Das Beispiel des Bileam hängt nexu indivulso mit diesem Einschub in V. 14 zusammen. Der Verf. verwendet es lediglich als Illustration für den letzten Theil der in V. 14 gegebenen Charakteristik, nämlich für das *καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*. Die beiden anderen Beispiele von Kain und Kore konnte er in diesem Sinne nicht verwerthen; dagegen führt er das eine Beispiel, welches er übernimmt, sehr breit und behaglich, in gleichsam pastoralem Ton, aus. Und wieder tritt der Fortgang der Rede sehr abrupt mit der Lieblingswendung des Jud. *οὗτοί εἰσιν* ein. Man muss sich in der That wundern, dass Jemand wagt, Jud 11 mit seiner straffen Diction, mit den beiden Beispielen von Kain und Kore, deren tert. comp. durchaus nicht klar am Tage liegt (s. d. Ausl.), während doch das erste, zumal in der Deutung von Sp., einen ausserordentlich prägnanten Sinn ergiebt, die Originalität abzusprechen. Die Deutung des Bileambeispiels erleichtert Jud. durch das hinzugefügte *μισθοῦ*, und in diesem Sinne macht denn auch IIPt 2 von diesem leicht verständlichen Beispiel und von ihm allein Gebrauch.

Dass in V. 17 ein Bild aus Jud. in zwei auseinandergezogen ist, kann für sich nicht als Zeichen der Abhängigkeit gelten, da ja gerade an dieser Stelle die Bilder bei Jud. gehäuft sind, wohl aber, dass er diesem Doppelbild den Relativsatz *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται* anfügt. Denn wenn sich dieser Satz Jud 13 auch nicht unmittelbar grammatisch an *ἀστέρες πλανῆται* anschliesst, so erscheint die auf die Libertiner bezügliche Aussage doch gewählt mit Rücksicht auf jenes auf sie zuletzt angewandte Bild; sie sind Sterne, die nur auf kurze Zeit leuchten, bald aber wird ihnen ein direct gegentheiliges Loos beschieden sein: ewige Finsterniss. Hier dagegen steht das Bild ganz abrupt, und es ist nichts weniger als wahrscheinlich, dass die Aussage aus Mch 3 6 geflossen sein sollte (geg. Sp.), wo lediglich von der Nacht die Rede

ist, in der den Propheten das Licht göttlicher Offenbarung fehlt (*σκοτία ἐκ μαντείας*).

Das Henocheitat (Jud 14) lässt IIPt aus. Wieder wollen wir es nicht mit der den vorliegenden Thatsachen nicht entsprechenden Bezeichnung „Apokryphenscheu" benennen; aber soviel steht doch fest, dass es mit der Art, wie unser Verf. concrete Züge aus den Apokryphen überall zurücktreten lässt, in Einklang steht — und es ist immerhin noch etwas Anderes, ein wirkliches Citat aus einem Apokryphon zu geben als bloss einzelne Züge aus einem solchen zu verwerthen.

Im Rest des Kapitels geht IIPt im Wesentlichen seinen eigenen Weg. Nur äusserlich knüpft er an ein Glied von Jud 18 an, der in seiner zwiefach gegensätzlichen Aussage einen sehr originellen Eindruck macht. V. 16a hat unser Verf. nicht verstanden und deshalb übergangen: V. 16b konnte er nicht benutzen, aus welchem Grunde, darüber s. § 2; den Gedanken von V. 16d hatte er bereits, und zwar sehr ausführlich, zur Darstellung gebracht. Es blieb im Rest V. 16c, dem er sofort eine Wendung giebt, um damit zu seiner Schlusserörterung überzuleiten, die nun ganz ohne Parallele in Jud. bleibt. Wäre Jud. von IIPt abhängig, so liesse sich kein Grund dafür namhaft machen; denn gerade hier finden sich Wendungen, die Jud. nach der Tendenz seines Briefes ganz gelegen kommen mussten. Diese Sätze von der Verkündigung einer falschen Freiheit, die in Wahrheit eine Knechtung unter sittliches Verderben genannt werden müsse, hätten ein treffliches Gegenstück zu dem *τὴν τοῦ θεοῦ χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* (Jud 4) abgegeben.

Wir bleiben demnach trotz Spitta bei dem Endurtheil Huthers stehen: „das Resultat einer unbefangenen Vergleichung kann kein andres sein, als dass IIPt unter dem Einfluss von Jud. geschrieben ist". Freilich müssen wir dieses Urtheil sofort auf IIPt 2 und, wie wir sehen werden, IIPt $3_{1.2}$ einschränken. Mit Bezug auf IIPt 3_3 im Vergleich zu Jud 18 haben wir das umgekehrte Verhältniss bereits festgestellt. Wo überhaupt Berührungen von Jud. mit IIPt abgesehen von IIPt 2_1—3_2 vorkommen, da lässt sich über Priorität und Abhängigkeit entweder nichts Bestimmtes aussagen (wie bei IIPt 1_{12} cf. Jud 5), oder wo sich etwas aussagen lässt, fällt es allemal zu Gunsten von IIPt aus. Wenn daher auch Spitta in der Häufung sowohl als in der Beurtheilung anderweitiger Parallelen in beiden Briefen zu weit geht (vgl. dazu bes. Holtzm. in der oben erw. Rec.), so behält er doch in manchen wichtigen Punkten Recht. So in seinen Bemerkungen über das *πληθυνθείη* der Grussformel (4_{11}f.). Denn das ist unbe-

streitbar, dass IIPt eine wirkliche Durchführung dieses Wunsches giebt, und zwar sofort 1_{3-11} (vgl. namentl. V. 8) und dann wieder 3_{18}, wo der Verf. ausdrücklich zu diesem Eingangswunsch zurückkehrt. Dagegen findet sich in den Ausführungen von Jud. keine einzige Aussage, welche sich in diesem Sinne verwerthen liesse. Auch πίστις in der objectiven Bedeutung bei Jud. macht nicht den Eindruck der Originalität gegenüber dem subjectiv verstandenen πίστις im Sinne von „Heilsvertrauen" in IIPt. Und die Bemerkung Sp.'s, dass Jud. durch die Verbindung τοῖς λαχοῦσιν πίστιν sehr leicht auf eine objective Deutung des Wortes geführt werden konnte, hat sehr viel für sich. Die mit σπουδὴν πᾶσαν zusammengesetzten Phrasen werden bei demjenigen ursprünglich sein, bei welchem wir σπουδάζειν als Lieblingsverbum antreffen: vgl. IIPt $1_{10.15}$, 3_{14}. Vor Allem tritt der Parusiegedanke bei Judas viel weniger in den Vordergrund als in IIPt. Das ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου hat er sich aus IIPt erborgt; es bleibt ohne Bedeutung für die Ausführung seines Hauptthemas.

Somit sehen wir uns genöthigt, das Resultat der Untersuchung über das Verhältniss der beiden Briefe zu einander dahin zu modificiren, dass Jud. für IIPt $2_1 - 3_2$ die Grundlage bildet, dass dagegen alle übrigen Theile unseres Briefes von Jud. unbeeinflusst sind, ja dass in einigen Punkten, namentlich im Verhältniss von Jud $_{18}$ zu IIPt 3_3 die Abhängigkeit ohne Zweifel auf Seiten des Jud. zu suchen ist.

§ 2. Die Einheitlichkeit von IIPt.

Die Zeichnung der Libertiner in Jud. ergiebt ein durchaus einheitliches Bild mit der Ueberschrift ἀσεβεῖς τὴν τοῦ θεοῦ χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν (Jud $_4$). Die ganze Schilderung verläuft im Präsens: es sind gegenwärtige Erscheinungen, die charakterisirt werden sollen; der Verf. wendet sich gegen Leute, welche bereits in die Gemeinden eingedrungen sind. Dieser Standpunkt ist klar und consequent festgehalten. Anders IIPt 2. Ein Vergleich zwischen den ersten Versen des Kap. mit Jud $_{3.4}$ zeigt sofort den Unterschied. Was dort gegenwärtig ist, erscheint hier als zukünftig; in der Form einer Weissagung ist hier ausgesprochen, was dort als einfache Beschreibung thatsächlicher Verhältnisse auftritt. Und dabei ist Sp. geg. Weiss Recht zu geben, dass ein merklicher Unterschied zwischen dem Zukunftsbild auf der einen und der Zeichnung der gegenwärtigen Verhältnisse auf der anderen Seite nicht stattfindet. Es ist eine übertriebene, nach der Art der Darstellung in IIPt 2 nicht begründete Behauptung, dass, was bei Jud noch lediglich praktischer Liber-

tinismus sei, hier bereits zu einer förmlichen Irrlehre sich entwickelt habe. Dafür kann man sich für den Anfang unseres Kapitels, in welchem die futurische Darstellung vorherrscht, höchstens auf das eine Wort ψευδοδιδάσκαλοι berufen. Aber dieses Wort ist sicher nur in Parallele zu ψευδοπροφῆται gebildet, welches den Uebergang von $1_{20.21}$ zu den Ausführungen in Kap. 2 herstellen sollte. Dagegen bleibt jenes ψευδοδιδάσκαλοι für die ganzen folgenden Ausführungen, zumal für den ersten Theil derselben, völlig bedeutungslos. Fassen wir nun von hier aus, ohne Rücksicht auf die Resultate in § 1, noch einmal das Verhältniss unseres Briefes zu Jud ins Auge, so scheint Sp. die einfachste Lösung des Problems zu geben: Was in IIPt zukünftig ist, erscheint bei Jud gegenwärtig; folglich ist IIPt zuerst geschrieben, Jud dagegen später mit bewusster Anlehnung und absichtlicher Rückweisung auf Pt. Ueber den Eindruck der Zwecklosigkeit eines solchen Schreibens, wie es der Judasbrief ist, an Leser, welche nach Sp. IIPt ganz genau kennen, vermag Sp. uns jedoch nicht hinwegzuhelfen. Wie in § 1 ausgeführt ist, stimmt dazu auch die Art der Argumentation in Jud nicht. Das eigentlich Beweisende ist für ihn in dem Abschnitt V. 6—16 die Uebereinstimmung der Erscheinungen der Gegenwart mit den von ihm aufgeführten weissagenden Typen des A. T. und mit den Weissagungsworten aus Henoch. Erst mit V. 17. 18 schreitet er als zu einem neuen Gesichtspunkt zu jenem Momente fort, welches nach Sp. die ganze Darstellung beherrschen müsste, und da nennt er die Libertiner nicht einmal, was wir doch nach IIPt 2_1 vor Allem erwarten dürften, ψευδοδιδάσκαλοι, sondern hält sich an ein Wort aus IIPt 3, dass ihm hinterher nicht einmal genügt, und das ihm augenscheinlich nur wegen des in dem Particip. ausgedrückten, für IIPt verhältnissmässig nebensächlicheren, Moment bedeutsam ist, weshalb er denn auch die weitere Erläuterung des Hauptbegriffes ἐμπαῖκται unbeachtet lässt, welche den Höhepunkt, ja den eigentlichen Zielpunkt der ganzen Ausführungen von IIPt bildet, selbst wenn man ihn als ein einheitliches Schreiben auffasst. Und es ist nichts als ein Nothbehelf in der Verlegenheit, wenn Spitta darauf nur zu antworten weiss, dass die merkwürdige Behandlung der Vorlage durch Jud „bei einem in so drängender Situation geschriebenen Schriftstücke selbstverständlich sei" (465).

Diese ganze Auffassung wird nun aber dadurch völlig unmöglich gemacht, dass die Schilderung der Libertiner in IIPt zweierlei Gesicht trägt (geg. Grosch 49ff.). So gewiss nämlich in der ersten Hälfte des Kapitels von Lügenlehrern

der Zukunft die Rede ist, so gewiss in der zweiten Hälfte von Verirrungen der Gegenwart — und in einem grossen Theil dieser zweiten Hälfte gehen die Parallelen zu Jud genau so durch, wie in der ersten Hälfte. Sp. kann die Thatsache nicht leugnen, erklärt sie aber im Anschluss an Wiesinger dadurch, „dass Pt das Einkommen der Libertiner in die Gemeinden, an die er schreibt, für die Zukunft in Aussicht stellt, dass er aber dann das Wesen dieser Leute beschreibt als solcher, die er als Gegenwärtige, jedoch ausserhalb der Gemeinde Lebende, bereits kennt" — eine Auffassung, die endgiltig an dem *συνευωχούμενοι ὑμῖν* 2 13 scheitert. Diese Worte als eine aus Jud eingekommene Glosse zu erklären, wie Spitta es thut, ist ebenso bequem wie unzulässig (s. die Ausl.). — Am nächsten läge es, den Temporibus entsprechend, auch sachlich zwischen Irrlehrern der Zukunft und verirrten Gemeindegliedern der Gegenwart zu scheiden (Weiss). In Wirklichkeit ist solche Scheidung jedoch nicht durchzuführen. Der Uebergang von der futur. zu der präsent. Schilderung geht so unmerklich vor sich, dass man von einem Unterschied dieser beiden Erscheinungen im Sinne des Verf. nicht reden darf. Wir würden überhaupt eine Schilderung der Libertiner der Zukunft im ersten Theil vermissen, die uns der Verf. nicht schuldig bleiben könnte. Diese wird thatsächlich erst in der zweiten Hälfte nachgebracht, wo die Ausdrücke deshalb auch in keiner Weise gegen den ersten Theil gemildert erscheinen. Zudem die einzigen Aussagen, welche man event. als nähere Ausführung des im ersten Theil so isolirt stehenden *ψευδοδιδάσκαλοι* ansehen könnte, finden sich im zweiten Theil V. 18ff. Es wird nach alledem sein Bewenden dabei haben müssen, dass sich der Verf. in den ersten Versen (es kommen im Grunde nur V. 1– 3 in Betracht) künstlich in die Rolle eines Propheten hineindenkt und später unter dem Eindruck der gegenwärtigen Verhältnisse, die er damit treffen will, unwillkürlich diese Maske fallen lässt*). Die Abhängigkeit von Jud ist dann selbstverständlich; ebenso selbstverständlich aber auch die Unechtheit von IIPt unter der Voraussetzung, dass wir es mit einem einheitlichen, von einem Verf. herrührenden, in seiner ganzen Ausdehnung auf die gleichen Verhältnisse berechneten Brief zu thun haben. Es ist nur die Frage, ob sich unter dieser Voraussetzung die Art der Be-

*) Jülicher, der dem Falsarius auf der einen Seite das lobende Zeugniss ausstellt, dass er nirgends aus der Rolle fällt, traut ihm trotzdem zu, dass er schon 2 1 mit dem *ἀρνούμενοι* und *ἐπάγοντες* in das Präsens verfällt, während natürlich diese Participien neben dem futurischen Hauptverbum ebenfalls futurische Bedeutung bekommen.

nutzung des Judasbriefes in IIPt und die Stellung des zweiten Kapitels in Pt erklären lässt. Diese Fragen müssen wir entschieden verneinen. IIPt wäre nämlich unter diesen Umständen geradezu auf Grund von Jud 17.18 entstanden. Aber dann dürften wir billig erwarten, dass IIPt die Jud 17f. angezogene Weissagung an die Spitze seiner ganzen Polemik gestellt und dann erst die Schilderung von Wesen und Schicksal der Libertiner angeschlossen hätte. Er thut es nicht; er trennt vielmehr durch die überleitenden Verse 3 1.2 die Worte, auf die es ihm hauptsächtich ankommen musste, von Kap. 2 und erläutert sie dann in einer Weise, welche die Beziehung des Wortes auf die in Kap. 2 geschilderten Libertiner zum Mindesten ungeschickt verdunkelt.

Damit sind wir auf den bedenklichsten Punkt gekommen, der m. E. die Verbindung der Annahme einer späteren Abfassung unseres Briefes mit der Annahme seiner Einheitlichkeit, also die gegenwärtig herrschende Ansicht über unseren Brief, ad absurdum führt. Es ist und bleibt nämlich ein aussichtsloses Bemühen, eine klare Antwort auf die Frage nach dem Zweck des Schreibens, so wie es vorliegt, finden zu wollen. Es ist längst erkannt worden, dass Kap. 1 erst in Kap. 3 seine directe Fortsetzung findet (was von Grosch nicht genügend beachtet wird); und schon Meyerh. und Credn. haben nach der ganzen Art der Einleitung des Briefes in Kap. 1 den unanfechtbaren Satz aufgestellt, dass nur in der Bekämpfung der Zweifel an der Parusie und an der damit zu erwartenden Endvollendung, wie sie in Kap. 3 geschildert werde, der eigentliche Hauptzweck der ganzen Composition liegen könne. Der Satz hat fast allgemeine Zustimmung in neuerer Zeit gefunden, und man spricht daraufhin von einer lediglich einleitenden, vorbereitenden Bedeutung des Kap. 2 (vgl. Holtzm.). Nach dem Charakter der Ausführungen dieses Kap. ist solche Auffassung jedoch völlig unzulässig. Die Schilderung der Libertiner drängt sich so breit und wuchtig vor, sie wird so abgeschlossen für sich behandelt ohne die geringste Rücksichtnahme auf irgendwelche eschatologische Bedenken, dass sie sich diese Degradirung zu einer bloss einleitenden Betrachtung für Kap. 3*) nun einmal schlechterdings nicht gefallen lässt. Einen Beweis von Kritiklosig-

*) Vgl. z. B. Jülicher: „nur darum zerfleischt der Verf. die Ketzer in Kap. 1. 2 so unbarmherzig, um ihnen für die Debatte über die Parusie im Voraus alles Vertrauen entzogen zu haben“ — „er zeigt (in Kap. 1. 2), welch gewaltige Autoritäten die Parusiehoffnung für sich hat, welche Gemeinheit ihren Bestreitern eignet: damit ist der Leser gut vorbereitet für den Nachweis, dass und warum von einer

keit müssen wir es aber nennen, wenn man uns glauben machen will, die Kap. 2 geschilderten Libertiner und die Kap. 3 bekämpften Spötter könnten mit einander indentificirt werden. Thatsächlich fehlt jede Verbindung zwischen beiden, die ein einheitlicher Verf. des ganzen Briefes gewiss hergestellt haben würde, wenn er dieselbe Erscheinung in beiden Kapiteln hätte zeichnen wollen. In Kap 2 werden die Libertiner ψευδοδιδάσκαλοι genannt; aber wo nun die Rede auf die theoretischen Grundlagen ihres Verhaltens kommt, werden sie (2 18ff.) von Motiven bestimmt und von Grundsätzen beherrscht gedacht, die sich mit den in Kap. 3 genannten auch nicht im Geringsten berühren. Und der Eindruck, dass mit τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες (3 3) eine ganz neue Erscheinung eingeführt wird, verstärkt sich durch die Beobachtung, dass ἐμπαῖκται für die Libertiner ein unpassender Ausdruck ist, zumal da es durch die formulirten spöttischen Fragen im Folgenden seine alleinige Beziehung nach vorwärts angewiesen erhält, — dass ferner die Charakteristik der ἐμπαῖκται durch κατὰ τὰς ἰδίας ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι viel zu matt ist, um als Wiederaufnahme der Kap. 2 voraufgenommenen Schilderung gelten zu können, und dass endlich jedes auf Kap. 2 zurückweisende Wort fehlt, was unumgänglich nothwendig gewesen wäre, wenn der Verf. in das dort gezeichnete Bild hier nur einen neuen Zug eintragen wollte. Kurz, Kap. 2 steht isolirt da, weder vorbereitet in Kap. 1, noch nachwirkend in Kap. 3.

Fassen wir dies Resultat mit den unabhängig davon aufgefundenen Sätzen über das schriftstellerische Verhältniss von Jud zu IIPt (§ 1) zusammen, so ergiebt sich ganz von selbst die Schlussfolgerung, dass Kap. 2 ein Einschub in den ursprünglichen Text des Briefes ist mit 3 1.2 als Ueberleitung zu dem ursprünglichen Zusammenhang hin.

Dieses Urtheil gewinnt an Evidenz, wenn wir die Art der Ueberleitung von Kap. 1 zu Kap. 2 und ebenso den Charakter der von Kap. 2 zu 3 3 überleitenden Worte in 3 1.2 näher ins Auge fassen. Ich bin im Gegensatz zu Jülicher der Ansicht, dass man auch ohne Kenntniss von Jud lediglich auf Grund philologischer Beobachtung auf den Verdacht hätte gerathen müssen, dass hier ein älteres Schriftstück in

Täuschung erregter Hoffnungen trotz des Ausbleibens der Erfüllung nicht die Rede sein könne". Da hätte der Verf. doch wenigstens mit einem Worte in Kap. 2 andeuten müssen, dass es die Gemeinheit von Bestreitern der Parusiehoffnung sei, die er zu schildern gedenke; Kap. 1 lässt uns über diesen Gesichtspunkt nicht im Unklaren; in Kap. 2 wird er reinweg eingetragen.

einen ihm ursprünglich fremden Zusammenhang nachträglich eingefügt sei.

Es gehört nicht zum Kennzeichen einer Interpolation, dass sie ohne alle Verbindung mit dem gegebenen Text bleibt. Der Interpolator wird sich im Gegentheil Mühe geben, eine Verbindung herzustellen. Den Zusammenhang zwischen Kap. 1 und 2 vermittelt das eine Wort *ψευδοπροφῆται*. Aber man wird beim besten Willen nicht sagen können, dass damit ein geschickter, fliessender Gedankenfortschritt gegeben wäre. Gewiss, die *ψευδοπροφῆται* stehen im Gegensatz zu den *ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι* 1 21. Aber jede Beziehung auf den Grundgedanken von 1 20. 21, welche es mit der richtigen Deutung der bestimmten, im A. T. schriftlich fixirten Prophetie zu thun hatten, fehlt bei dieser Anknüpfung. Also lediglich ad vocem *προφητεία* und *ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι* im Vorigen ist rein äusserlich die Anknüpfung durch *ψευδοπροφῆται* bewirkt. Mit den *ψευδοπροφῆται* werden nun die *ψευδοδιδάσκαλοι* in Parallele gestellt. Dies Wort, dass im Folgenden gar keine Berücksichtigung findet, ist wiederum nur gewählt, um einen nothdürftigen Uebergang zu der folgenden Schilderung herzustellen. Trotzdem bleibt die Parallelisirung der *ψευδοδιδ.* mit den *ψευδοπροφ.* ohne Einfluss. Alles in Allem, ein Uebergang, wie er gekünstelter und ungelenker nicht gedacht werden kann. Ueber zwei künstliche Brücken hinweg kommt der Interpolator auf dem völlig neuen Gebiete an.

Kap. 3 1. 2 enthalten bei der sonst grammatisch correcten und klaren Schreibart unseres Verf. (wir sehen natürlich von Kap. 2 ab) auffallend viele Unebenheiten: *ἐν αἷς* auf *ἐπιστολήν* bezogen und die wunderliche Stellung des *ὑμῶν* in der überhaupt eigenthümlich geformten Phrase, die nur eine ungeschickte Erweiterung der 1 13 verwendeten Phrase ist (V. 1); das seltsame Genitivgewirr am Schluss von V. 2, was noch Niemand in grammatisch befriedigender Weise zu lösen vermocht hat, und endlich die ungenaue Anknüpfung des *γινώσκοντες* (vgl. dagegen 1 12, 3 11. 12). Dazu kommen sachliche Bedenken. Hier wird unser Brief der Art seines Inhaltes nach einem ersten Brief an denselben Leserkreis gleichgestellt, und doch soll unser Brief für die Zeit nach des Verf. Hinscheiden eine vorhandene Lücke ausfüllen (1 15); ein erster Brief mit den gleichen Ermahnungen hätte doch wohl diesen zweiten überflüssig gemacht. Ueberhaupt ist diese Erwähnung, dass dies schon der zweite Brief an sie sei, kaum mit der 1 12-16 zu Grunde liegenden Voraussetzung in Einklang zu bringen, dass der Verf. persönlich

unter den Lesern gewirkt hat (V. 16), dass er öfter in die Lage gekommen ist und kommen kann, persönlich auf ihre Vorstellungen von diesen Dingen einzuwirken, dass also auch dieses Schreiben vor Allem den Zweck haben soll, für die Zeit, wo eine persönliche Wirksamkeit seinerseits nicht mehr möglich sein wird, einen Ersatz für die mündliche Zusprache zu bieten. Mag man ferner τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς zur Noth so deuten, dass der Verf. eingeschlossen gedacht werden könnte, eine höchst auffallende Ausdrucksweise bleibt es doch im Munde des Verf., der sich seinen Lesern so bestimmt als der Apostel Symeon Petrus vorstellt, der auf die Rolle des Apostels und Augenzeugen durch das ganze erste Kapitel hindurch so grosses Gewicht legt, der es auf Grund seiner persönlichen Erlebnisse vor Allem für seine persönliche Pflicht hält, ihnen die Gewissheit von diesen Dingen zu bestätigen, weil ein Anderer, der nicht Augenzeuge der Verklärung gewesen sei, ihnen diese Bürgschaft nicht leisten könne. Das würde nur in erhöhtem Masse auffallen, wenn der Brief unecht wäre. Denn dann würde erst recht zu urtheilen sein, dass er hier seine Rolle nicht consequent festgehalten habe — und das würde doch sehr merkwürdig contrastiren nicht nur mit der Absichtlichkeit, sondern auch mit „dem Geschick, womit sich der Verf. sonst als Apostel darzustellen versteht“ (Sp. 480).

Die ungelenke Ausdrucksweise in diesen überleitenden Versen erklärt sich vielmehr aus einer Vermengung der Uebergangsworte, die zwischen $1_{20.21}$ und 3_3 ja sicher auch in dem ursprünglichen Text gestanden haben müssen, mit Jud 17, wo die fast ganz gleichlautenden Worte von Niemandem anders gedeutet werden, als dass Jud sich damit aus der Reihe der Apostel und Träger der christlichen Lehre ausschliessen wolle (vgl. auch Sp. 473). Der Ausweg ist jedenfalls nicht gangbar, dass unser Verf. nur in diesem Zusammenhang sich nicht unter die zählen wolle, welche Apostel der Adressaten seien, ohne auf das zu reflectiren, was er selbst den Lesern ehedem nach 1_{16} von der Macht und Wiederkunft Christi gepredigt habe (geg. Sp. 479). Diese Bescheidenheit verträgt sich mit dem Werthlegen auf sein persönliches Zeugniss in Kap. 1 nun einmal nicht. Daran ändert sich nichts, mag man die Apostel im engeren Sinne von den 12 Aposteln und Paulus deuten oder von Jedem, der um seiner Erfolge in der Evangelisation willen als ein von Gott berufener und ausgesandter Missionar anerkannt war.

Für 3_2 sind wir vielleicht noch im Stande den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen. Die ungeschickte Genitiv-

häufung in 2b wird eine Folge davon sein, dass der Interpolator einen Theil der Worte aus Jud 17 schon in IIPt vorfand, nämlich *μνησθῆναι τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν προφητῶν*. Nun war er genöthigt, für *ῥημάτων* ein neues Wort zu wählen, und da lag ihm nach dem soeben von ihm selbst (2 21) gebrauchten Ausdruck das Wort *ἐντολή* zur Hand. Von einer *ἐντολή* der Apostel selber wollte er aber nicht reden, sondern von etwas, was, wie Jud 17 sagte, von den Aposteln nur überliefert sei (vgl. *παραδοθείσης* 2 21): Daher der doppelte Genitiv, von welchen der erste im Sinne des Interpolators die Uebermittler, der zweite den geistigen Urheber der *ἐντολή* bezeichnen sollte. Was aus 3 1 ursprünglich ist, können wir nicht sagen. Vielleicht dürfen wir, da dem Jud der ursprüngliche Text unseres Briefes vorgelegen hat, annehmen, dass der Uebergang von 1 21 zu 3 3 in Analogie zu Jud 17 einfach gelautet hat: *ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες κτλ.*

Wir denken uns also den Hergang der Entstehung des Judasbriefes und des zweiten Petrusbriefes in seiner vorliegenden Gestalt folgendermassen: Gegen libertinistische Irrlehrer, die offenbar erst neuerdings in dem Kreis der Gemeinden, an die er schreibt, aufgetreten sind, schreibt Jud seinen kraftvoll energischen Brief. Den Lesern zur Verständigung und zur Warnung führt er den Nachweis, dass Leute dieses Gelichters bereits im Voraus abgebildet seien in alttestamentlichen Vorbildern, dass ihre *ἀσέβεια* durch Prophetenmund im Voraus verkündigt sei, und dass endlich in diesen Leuten nur diejenigen Erscheinungen sich verwirklichten, auf welche schon die Apostel weissagend hingewiesen hätten; — dieses letztere nur ein Argument neben anderen, aber, nach dem neuen Ansatz in V. 17 zu urtheilen, nach der Meinung des Verf. das wichtigste und durchschlagendste. Die Leser haben Weissagungsworte derart aus dem Munde nicht nur eines Apostels gehört; aber offenbar, um seinen Lesern die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung noch gewisser zu machen, bringt er den gemeinsamen Inhalt der apostolischen Weissagung in die Form, welche ihm und den Lesern aus einem früher an die Leser gerichteten Briefe her bekannt war. Das hiess die Wahrheit der Sache den Lesern ad oculos demonstriren. Es ist deshalb selbstverständlich, dass er IIPt bereits in Gedanken hatte, als er den Brief zu schreiben begann: daher einige nicht zu leugnende Anklänge an den ursprünglichen Petrusbrief auch abgesehen von IIPt 3 3 in dem *πληθυνθείη* des Grusses, in *πᾶσαν σπουδήν*, wahrschein-

lich auch in der Formulirung von V. 17 u. s. w. Vielleicht hat er auch, um dem ἐμπαῖκται der Petrusstelle wenigstens einigermassen gerecht zu werden, das κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν in V. 8 geschrieben: Der einzige Zug in Jud, der zur Noth das ἐμπαῖκται rechtfertigt. — Das eigentlich Bedeutsame in der Petrusstelle sind ihm aber ohne Zweifel die Worte κατὰ τὰς ἰδίας ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι, die er bereits V. 16b verwendet, um damit auf das apostolische Wort hinzuleiten. Jedenfalls lässt sich die genaue Wiederholung der Worte nur daraus erklären, dass sie ihm in dieser Form fixirt gegeben waren. Dass der Genit. τῶν ἀσεβειῶν ein Zusatz aus seiner Hand ist und warum er diesen Zusatz machte, haben wir bereits nachgewiesen; dass er ursprünglich das Wort ohne den Genit. gelesen hat, beweist V. 16b.

IIPt in seinem ursprünglichen Umfange hat dem Judas also bereits zur Vorlage gedient. Ueber Inhalt und Zweck desselben vgl. § 3.

Das literarische und sachliche Abhängigkeitsverhältniss zwischen diesen beiden Schriften und die direkte Rückbeziehung des Jud auf IIPt musste einen geradezu unwiderstehlichen Reiz ausüben, die kernigen Worte des Judasbriefes in ihrem ganzen Umfange dem Apostel Petrus in den Mund zu legen. Gegen die überhand nehmenden und gefährlicher um sich greifenden libertinistischen Erscheinungen der Gegenwart konnte man sie als eine um so wuchtigere Waffe gebrauchen. Natürlich musste nun die futurische Form gewählt werden; aber es ist leicht erklärlich, dass der Interpolator bald wieder nach der Judasvorlage und im Blick auf die gegenwärtigen Strömungen in das Präsens zurückfällt. Nun lässt sich vor Allem begreifen, weshalb Jud 18 nicht zum Ausgangspunkt des Ganzen gemacht worden ist, was man sicher erwarten würde, wenn der Verf. des (einheitlichen) zweiten Petrusbriefes Jud 18 als Anlass seines Schreibens verwerthet und als Vorwand für seine angenommene apostolische Maske benutzt hätte. Ein Interpolator concipirt kein einheitliches Ganzes aus einem Guss, er gestaltet nicht neu für seine Zwecke, wie ein Falsarius. Haben wir hier die Arbeit eines Interpolators vor uns, so werden wir es nicht anders erwarten, als dass er 3 3 in die durch Jud 18 angegebene Stellung rückte, d. h. dass er sich einfach von der Gedankenfolge in Jud dabei leiten liess. IIPt in seiner ursprünglichen Gestalt ist nach alledem älter, in seiner jetzigen Gestalt dagegen jünger als Jud.

Nur ein Bedenken sprachlicher Art könnte vielleicht gegen unsere Auffasung geltend gemacht werden, welches Weiss in der Absicht, die Priorität von Jud. zu beweisen, auf Grund einer eingehenden Untersuchung (StKr 1866 2) in dem Satze zusammengefasst hat, dass der Ausdruck in IIPt überall da, wo er mit Jud. übereinstimme, einzigartig im Briefe dastehe, während er sofort, wo er geändert und durch Zusätze erweitert werde, in den selbständigen Theilen von IIPt (oder in IPt) seine Parallele finde. Dieses Urtheil, welches freilich von Weiss noch nicht mit unserer These verquickt ist, könnte man offenbar ohne Weiteres als Beweismittel gegen sie verwenden wollen. Denn aus der von Weiss constatirten Thatsache würde sich ja scheinbar mit Nothwendigkeit ergeben, dass der Interpolator von Kap. 2 kein anderer sei als der Verf. von Kap. 1 und 3, m. a. W., dass der Brief doch von einem Verf. einheitlich concipirt worden sei.

Von den Parallelen aus IPt wollen wir zunächst absehen. Für IIPt aber trifft die Behauptung von Weiss nicht zu, oder wenigstens — sie muss sich eine sehr wesentliche Einschränkung gefallen lassen. Spitta's Untersuchungen über den Sprachcharakter von IIPt im Verhältniss zu Jud. treffen doch in einem entscheidenden Punkte, meine ich, ganz genau den Kern der von Weiss a. a. O. gegebenen Argumentation. Die beiden ersten von Sp. aufgestellten Tabellen sollten nur der Gewinnung eines objektiven Massstabes der Beurtheilung dienen. Die letzten Tabellen dagegen wollen eine Antwort auf die entscheidende Frage geben, in welchem Verhältniss nach Zahl und Art die IIPt und Jud. gemeinsamen, aber in IIPt nur einmal vorkommenden Ausdrücke zu den IIPt und Jud gemeinsamen, aber in IIPt sich wiederholenden Ausdrücken stehen. Und da ergiebt sich das sehr überraschende Resultat, dass von dem beiden Schriftstellern gemeinsamen Wortschatz sich bei Pt nur 22 nicht wiederholen, während 33 sich wiederholen. Auch der weitere Einwand von Weiss verschlägt nichts, dass diese sich bei Pt wiederholenden Begriffe zu unbedeutend der Art nach seien, um ernstlich in Frage kommen zu können. Denn es befinden sich darunter ganz bedeutsame religiöse und sittliche Begriffe (vgl. Sp. 462), und dabei vertheilen sich die in Frage stehenden Begriffe ziemlich gleichmässig über alle Theile von IIPt 2, so dass man unmöglich denjenigen Stücken, welche sich als Aenderungen oder Zusätze gegen Jud darstellen, in dieser Hinsicht eine Ausnahmestellung einräumen kann.

Wir sind freilich trotzdem weit entfernt, die Schreibweise von IIPt 2 mit Sp. petrinisch zu nennen. Nicht einzelne

Ausdrücke sind da das Entscheidende, sondern die Art der Darstellung, die Art der Aneinanderreihung der einzelnen Gedanken, der Aufbau der einzelnen Sätze u. s. w.; und da ist Weiss im Recht mit seinem Urtheil, dass „der ganze Abschnitt mit seinen gehäuften Bildern und Beispielen, mit seiner erregten, theilweise nur noch in Ausrufen sich bewegenden und jeden syntaktischen Faden verlierenden Polemik ebenso fremd in dem sonst ruhig betrachtenden Briefe dasteht, wie er mit dem Judasbrief nach Form und Inhalt übereinstimmt" (Einl. 439). — Ist unsere Hypothese über die Entstehung der beiden Schriften, namentlich über die Entstehung von IIPt in seiner gegenwärtigen Form richtig, dann ist jener ganze statistische Apparat betr. den beiderseitigen Wortvorrath überflüssig. Denn es ist selbstverständlich, dass der Interpolator, welcher unseren Brief natürlich ganz genau kannte, und dem nach seiner eigenen Erklärung (3 1) auch IPt gegenwärtig war, wo er von sich aus Zusätze oder Erweiterungen vornahm, sei es unwillkürlich, sei es absichtlich, der Ausdrucksweise derselben sich accommodirte.

§ 3. Inhalt, Zweck, Abfassungszeit, Verfasser und Leser des ursprünglichen Briefes.

Was nach Ausmerzung von Kap. 2 und nach Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes in den Uebergangsversen 3 1. 2 im Rest bleibt, ist ein einheitliches Schreiben mit einem klar ausgesprochenen und einheitlich durchgeführten Grundgedanken.

Die den ganzen Brief durchdringende Grundidee ist die der *ἐπίγνωσις Χριστοῦ*. Damit beginnt der Brief 1 2 und darauf kommt er als auf den Hauptpunkt zurück 3 18. Diese *ἐπίγνωσις* ist der Grund aller christlichen Tugendübung 1 3ff., aber ebenso auch das Ziel derselben 1 8: durch die christl. Tugendübung wächst man immer mehr in die wahre Erkenntniss Christi hinein; und die tiefer gegründete *ἐπίγνωσις* giebt wieder weitere Kraft zur Bethätigung der christl. Tugenden (ähnlich Kol 1 6. 9. 10). Darum hängt von ihrer Mehrung die Mehrung von *χάρις* und *εἰρήνη* der Christen ab 1 2. Nach 1 3f. 16 besteht nun aber die Erkenntniss Christi, durch welche die Förderung christl. Lebens bedingt ist, wesentlich in der Erkenntniss seiner *δύναμις καὶ παρουσία*. Denn mit diesen verbinden sich die werthvollsten und grössesten Verheissungen für die Christen, die für sie zu einem Hauptmotiv religiössittlichen Lebens werden, und durch welche ihnen die Theilnahme an der göttlichen Natur d. h. an der gottgleichen Hei-

ligkeit vermittelt wird 1 4. Es kommt also Alles darauf an, dass die Leser von jenen Verheissungen d. h. aber von dem Glauben an die δύναμις καὶ παρουσία Christi nicht lassen, mit welchem die Gewissheit von jenen Verheissungen und darum auch ihre ethischen Wirkungen unzertrennlich zusammenhängen. Deshalb ist es der eigentliche Inhalt und Zweck des ganzen Schreibens, die Wahrhaftigkeit jener δύναμις καὶ παρουσία und damit die Wahrhaftigkeit der Verheissungen d. i. die Gewissheit ihrer Erfüllung nachzuweisen und gegen den ungläubigen Zweifel von Spöttern sicher zu stellen, die damit nur ihren eigenen lasterhaften Lebenswandel bemänteln und sich über die Folgen ihres unsittlichen Treibens hinwegtäuschen wollen. Dieses letztere Moment müssen wir hervorheben, trotzdem wir Kap. 2 nicht für einen ursprünglichen Bestandtheil des Briefes halten. Es ist in den kurzen Worten κατὰ τὰς ἰδίας ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι 3 3 angedeutet, welches deshalb durchaus kein fremdes Element in den Zusammenhang der Erörterung von Kap. 3 hineinträgt (geg. Weiss), welches aber andererseits vollauf genügt als Anlass für die sittlichen Ermahnungen unseres Briefes. Wie christliches Tugendstreben ganz von selbst Hand in Hand geht mit dem Festhalten an der christlichen Hoffnung, so hat ausschweifendes Lasterleben seine Kehrseite in dem spöttischen Zweifel an der christlichen Zukunftserwartung. Dadurch erleidet jedoch unser Urtheil keine Einschränkung, dass die in Kap. 2 und die in Kap. 3 geschilderten Erscheinungen in ihren Motiven und in der Form der Verwirklichung ihrer Grundsätze völlig verschieden sind, und dass sie demgemäss auch nicht einmal äusserlich in Zusammenhang gebracht sind.

Die geschichtliche Voraussetzung des Schreibens liegt nach alledem in einem Mattwerden der christlichen Zukunftshoffnung. Selbst in den wohlmeinenden Kreisen der Gemeinden waren Bedenken laut geworden, als die Parusie immer noch nicht kommen wollte: wenigstens eine Verzögerung habe der Herr eintreten lassen 3 8.9, und man werde sich mit dem Gedanken vertraut machen müssen, dass die Erfüllung der Zukunftshoffnung vorerst noch nicht eintreten werde. Der Verf. sieht mit klarem Auge, welche Gefahr in diesem beginnenden Zweifel verborgen liegt. Es ist nur die consequente Weiterbildung dieser Bedenken, jenes Auftreten von frivolen Spöttern über die Wiederkunft Christi und über all die herrlichen Zukunftserwartungen der Christen, welches der Verf. von der (nächsten) Zukunft erwartet 3 3, — vielleicht, dass ihm derartige Erscheinungen ausserhalb des Leserkreises bereits begegnet waren. Und wenn mit dem Mattwerden der

Parusiehoffnung eins der wesentlichsten Motive für die christliche Tugendübung dahinschwand, so ist es wiederum nur consequent von dem Verf. gedacht — und vielleicht hatte er auch das bereits erfahren —, dass das Charakteristicum solcher ἐμπαῖκται, deren Auftreten er voraussieht, auf sittlichem Gebiet ein πορεύεσθαι κατὰ τὰς ἰδίας ἑαυτῶν ἐπιθυμίας sein werde. — Die Leser sollen in festem Vertrauen auf die göttlichen ἐπαγγέλματα der Parusie Christi entgegenwarten, und diese Parusie erwartet der Verf. nach 3 11ff. bestimmt noch für die gegenwärtige Generation, auch wenn er selbst darüber hinsterben sollte (1 14f.); nur müssen die Leser es an ihrem Theil nicht fehlen lassen, d. h. sie müssen durch heiligen, frommen Wandel das Eintreten der Parusie beschleunigen helfen; denn die scheinbare Verzögerung der Parusie ist lediglich in der Unbussfertigkeit der Menschen und der geduldig zuwartenden Langmuth Gottes begründet. Nicht einmal als βραδύνειν τῆς ἐπαγγελίας will er das bisherige Ausbleiben der Parusie gelten lassen. Der Zeitpunkt ihres Eintretens hängt lediglich von ihrem Verhalten ab. — Die Worte bieten also auch nicht den geringsten Anhalt, von einem Hinausrücken des Termines der Parusie in unbestimmte und unbestimmbare Fernen oder gar von einem Verzicht des Verf. auf die Zukunftshoffnungen zu reden. Die Ermahnungen sind vielmehr unter der Voraussetzung ausgesprochen, dass die Wiederkunft Christi noch der gegenwärtigen Generation beschieden sein werde, oder genauer, in der festen Ueberzeugung, dass die Parusie von den Lesern werde erlebt werden, wenn sie nur seinen Ermahnungen Gehör schenkten. Da nun der Verf. die Parusiehoffnung selber für das wesentlichste Motiv ihres sittlichen Wandels ansieht, so lautet der obige Satz im letzten Grunde dahin, dass die Parusie gewiss bald kommen werde, wenn sie nur durch Festhalten an der Parusiehoffnung ihr Kommen beschleunigen helfen.

Wir werden geneigt sein, aus dieser im Briefe vorausgesetzten Situation und aus dem entsprechenden Inhalt der Ermahnungen auf die Abfassungszeit des Briefes zu schliessen. — Waren schon im apostolischen Zeitalter derartige Zweifel an Jesu Parusie möglich? Spitta bejaht diese Frage und begründet das mit der wunderlichen Bemerkung, die unrichtige Voraussetzung für die umgekehrte Ansicht sei die, dass man ganz allgemein für das apostolische Zeitalter die eschatologische Erwartung in höchster Spannung und Erregung denke; das sei von vornherein nicht wahrscheinlich u. s. w. Aber noch verwunderlicher ist es, wenn Holtzm. in der mehrfach

erwähnten Recension meint, eine solche Erklärung, wie sie Sp. über die eschatologische Stimmung des apostolischen Zeitalters gebe, sei nothwendig für den, welcher die Polemik unseres Briefes noch im apostolischen Zeitalter unterbringen wolle. Wir müssen das genaue Gegentheil davon behaupten. Von ersten aufsteigenden Bedenken kann nur da die Rede sein, wo noch bis vor Kurzem die Parusiehoffnung unerschütttert war; und der energische, ja fast leidenschaftliche Eifer, mit welchem der Verf. gegen diese beginnenden Zweifel angeht, deren Bekämpfung den einzigen Gegenstand seines ganzen Schreibens bildet, lässt noch deutlich erkennen, dass es etwas Neues und Unerhörtes ist, dieses Rütteln an einem Glaubenssatz von nach seiner Meinung centraler Bedeutung für christl. Denken und christl. Wandel. Also gerade wenn die begeisterte Erwartung der Parusie ein Charakteristicum der apostolischen Zeit im Gegensatz zur nachapostolischen genannt werden muss, finden die in IIPt bekämpften Erscheinungen nur aus der spätapostolischen Zeit resp. aus der Uebergangszeit von der apostolischen zur nachapostolischen Generation ihre Erklärung.

Dieser Zeitansatz findet seine Bestätigung aus dem Inhalt der Spottreden der ἐμπαῖκται, deren Auftreten — das dürfen wir nicht vergessen — der Verf. erst für die Zukunft erwartet. Sie werden so argumentiren: ἀφ' ἧς οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. Ja, wenn das die Meinung dieser Worte wäre: „seitdem die Väter der ersten christl. Generation hingestorben sind, ist bis jetzt Alles so geblieben, wie es von Anfang an war — und deshalb wird auch fernerhin Alles so bleiben", dann würden wir in eine spätnachapostolische Zeit hineinverwiesen. Aber das ist vielmehr der Sinn: „weil und nachdem die Väter die für ihre Zeit verheissene Parusie und die mit der Parusie erfolgte Weltveränderung nicht erlebt haben, gilt nun der Satz: πάντα οὕτως διαμένει κτλ.". Diese Formulirung der Spottrede weist mit Bestimmtheit auf den Anfang der zweiten christl. Generation. Solche Spottreden erwartet nun aber der Verf. für die Zukunft in Consequenz der gegenwärtigen Bedenken, welche diese Formulirung noch nicht gefunden hatten. Setzt also die (zukünftige) Rede der Spötter das Hinsterben der ganzen ersten christl. Generation voraus, so dürfen wir als geschichtliche Voraussetzung für die schon gegenwärtig in der Gemeinde laut werdenden Bedenken nicht mehr fordern, als dass eine grosse Anzahl von Christen der ersten Generation, denen doch zugesagt war, dass sie die Parusie erleben würden, bereits zu Grabe getragen waren.

Vergegenwärtigen wir uns Form und Inhalt der Parusieweissagung, wie wir sie aus der Ueberlieferung kennen, und versetzen wir uns dann lebhaft in die Situation der Christen etwa in der Mitte der sechziger Jahre! Es lässt sich nur zu leicht begreifen, dass nichts geeigneter war auch die freudigste und zuversichtlichste Zukunftserwartung zu erschüttern, als wenn durch den Tod die Reihen der Männer der ersten christl. Generation immer mehr gelichtet wurden. Dagegen dürfte es schwer fallen, die hier gezeichnete geschichtliche Situation begreiflich zu finden, wenn bereits mehrere Menschenalter seit dem Hinscheiden der ersten christlichen Generation vergangen waren*). Wo im zweiten Jahrhundert über die Frage der christl. Zukunftshoffnung verhandelt wird, da haben die Erörterungen darüber einen rein akademischen Charakter; jener Glaubenssatz hat seine Spannkraft längst allgemein eingebüsst. Unser Brief führt uns dagegen in die Zeit, in welcher jener Glaubenssatz erstmalig ins Wanken zu kommen drohte. Die Art, wie der Verf. mit seiner ganzen Autorität dafür eintritt, giebt uns die Gewissheit, dass es sich hier um eine brennende Tagesfrage handelt.

Die Berechtigung der in den Gemeinden schon gegenwärtig laut werdenden Bedenken lag offenbar in dem äusseren Wortlaut der Zukunftsweissagungen. Wollte der Verf. seine Leser also über die scheinbare Verzögerung der Parusie verständigen und beruhigen, so konnte er es nur thun, indem er hervorhob, wie unzulänglich und unzulässig eine nach dem äusseren Wortlaut vorgenommene, mit menschlichen Voraussetzungen und Massen rechnende Deutung der Prophetie sei. Menschen seien überhaupt nicht im Stande, von sich aus die wahre Deutung derselben zu finden; das müsse man dem überlassen, aus dessen Willen jede Prophetie hervorgegangen sei $1_{20.21}$. Er allein wisse, was er damit gemeint habe, und dem entsprechend werde er auch die Erfüllung der Verheissungen einrichten. Das erleide auch auf die Weissagung von der Parusie und der mit ihr zugleich erwarteten Weltumwandlung seine Anwendung; auch da sei es thöricht, menschliche Zeitmasse anlegen zu wollen 3_8**).

*) Die Bemerk. Jülichers, dass die durch das Ausbleiben der Parusie erregten Zweifel schon von ca. 100 n. Chr. an leicht so auftauchen konnten, wie sie 3 4 geschildert werden, ist mir nach alledem unverständlich. Die Bedenken mussten vielmehr mit dem allmählichen Hinscheiden der ersten christl. Generation entstehen; und es ist fraglich, ob diese Zweifel später jemals wieder die Bedeutung gewinnen konnten, welche sie in diesen Jahren ganz von selbst bekamen.

**) Nur diese gewissermassen sprichwörtliche Fassung von 3_8 ist, wie namentlich aus der Umkehrung der ersten Aussage hervorgeht, be-

Das Resultat, welches wir so auf Grund der im Briefe vorausgesetzten Situation in der Frage nach der Abfassungszeit desselben gewonnen haben, findet seine willkommene Bestätigung in dem von uns constatirten Abhängigkeitsverhältniss zwischen IIPt und Jud. Hier finde ich mich in vollster Uebereinstimmung mit Sp., nur dass ich sein Urtheil auf den ursprünglichen IIPt einschränken muss. Aus Jud 17.18 folgt ohne Weiteres, dass Jud den Verf. von IIPt für einen Apostel gehalten hat (Sp. 472). Das bliebe, wie Sp. mit Recht ausführt, ein äusserst gewichtiges Zeugniss selbst dann, wenn man mit der Abfassung von Jud in das zweite Jahrhundert hinabgehen müsste. Wenn vollends kein Moment in Jud uns veranlassen kann, denselben dem Judas abzusprechen, wenn vielmehr die ganz anspruchslose Art des Verf., der gar nicht darau denkt, sich mit einem apostolischen Nimbus zu umgeben, der im Gegentheil seinen Ausführungen erst durch den Hinweis auf apostolische Worte Gewicht zu verleihen sucht, die Annahme der Unechtheit des Briefes völlig unmöglich macht, und wenn wir daraufhin gezwungen sind, seine Abfassung spätestens im vorletzten oder drittletzten Decennium des ersten Jahrhunderts anzusetzen, so ist die Annahme der Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus, also seiner Abfassung vor dem Jahre 70 die unausweichliche Folge. Auch der Umstand, dass „die gegenwärtigen, wie die befürchteten Bedenken wegen der Verzögerung der Parusie nicht mit der Thatsache der Zerstörung Jerusalems in Beziehung gesetzt sind, mit der man sie doch sicher eintretend hoffte (Mt 24 29), spricht dafür, dass der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben ist“ (Weiss). Ebenso zutreffend ist andererseits die Bemerk. von Weiss, dass nach 1 12-15 der Verf. sich allein für den Gemeindekreis an welchen er schreibt, verantwortlich fühlt, obwohl nach 3 15ff. Paulus früher in Beziehung zu ihm gestanden hat, und dass wir daraus mit grosser Wahrscheinlichkeit folgern dürfen, der Apostel Paulus sei demselben längst und jetzt für immer durch den Tod entrückt. So ergiebt sich etwa die Mitte der sechziger Jahre als Abfassungszeit für den ursprünglichen zweiten Petrusbrief.

---

rechtigt. Die Zweiseitigkeit der Aussage verbietet vor Allem die Idee des tausendjährigen Reiches mit Sp. in die Stelle einzutragen. Ebenso willkürlich ist freilich die Behauptung, dass der Verf. damit auf die Hoffnung auf die Erfüllung der Parusieweissagung in der gegenwärtigen Generation ganz verzichte. Das wird durch 3 11ff. gründlich widerlegt. Jülicher bestimmt den Zweck unseres Schreibens geradezu dahin, dass die These von IPt „das Ende von Allem ist nahe gekommen“ gegen die Leugner eines Weltendes — freilich mit Restrictionen — vertheidigt werden solle.

Der Verfasser will sich im Eingange des Briefes durch Hinzufügung des jüdischen Namens Symeon zweifellos als Judenchristen charakterisiren; und die jüdische Abstammung des Verf. verräth sich denn auch in der ganzen Art der Beweisführung, namentlich in seinem Verhältniss zum A. T. Nicht das ist bedeutsam, dass er das A. T. mehrfach citirt $3_{8.13}$, sondern dass er mit seinen Gedanken ganz und gar im A. T. lebt. Daher das Werthlegen auf die in der alttestamentl. Schriftsammlung enthaltene Prophetie, daher die Argumentation aus Weissagung und Erfüllung, daher die echt alttestamentl. Anschauung vom Weltursprung und Weltuntergang 3_{5}ff. u. s. w. Dagegen ist es unzulässig, diese Eigenthümlichkeiten unseres Briefes für den judenchristlichen Charakter der Leser ins Feld zu führen, wie neuerdings Sp. gethan hat. Der Brief setzt vielmehr im Grossen und Ganzen heidenchristliche Leser voraus. Rein judenchristl. Gemeinden, an die Paulus einen Brief geschrieben hätte, und in welchen Irrlehrer mit Berufung auf paulinische Autorität Propaganda für ihre Sache zu machen hätten hoffen können, sind nun einmal nach unserer sonstigen Kenntniss der urchristlichen Verhältnisse ein historisches Unding *). Bei richtiger Auslegung enthält denn auch 1_{1} einen directen Hinweis auf heidenchristl. Leser (s. d. Ausl.).

Man hat unseren Brief wegen seiner allgemein gehaltenen Adresse ein „katholisches" Schreiben genannt, das sich an die ganze Christenheit wenden wolle. Allein schon die eine Bemerkung, dass ein bestimmter Brief des Paulus an die Leser gerichtet worden sei (3_{15}) im Unterschied von anderen Paulusbriefen, mögen sie dieselben nun kennen oder nicht, genügt zur Widerlegung jener Behauptung. Auch die persönlichen Beziehungen, welche nach $1_{12\text{-}17}$ zwischen Verf. und Lesern bestehen, lassen auf einen beschränkteren Gemeindekreis schliessen. Wo wir denselben zu suchen haben, wird sich endgiltig nie entscheiden lassen, weil der Hinweis auf IPt (3_{1}) eine plumpe Uebergangsphrase des Interpolators ist. Natürlich ist damit nicht gesagt, dass der Brief nicht trotzdem den gleichen Leserkreis mit IPt haben kann. Bei unserer Datirung von IPt macht auch die dann nothwendige Annahme einer inzwischen erfolgten wesentlichen Umgestaltung des Charakters der Gemeinden in Centralkleinasien keine

*) Sp. ist der gegentheiligen Ansicht; unserer Behauptung, sagt er, widerspreche seine Gesammtanschauung über das Verhältniss von Judenthum und Heidenthum in der Urkirche. Damit ist die Frage freilich noch nicht entschieden.

Schwierigkeit, fällt ja doch in die Zwischenzeit die grossartige Wirksamkeit des Heidenapostels auch gerade in den dortigen Gegenden. Es lässt sich auch am ehesten verstehen, dass der Verf. sich gerade dem Gemeindekreise, mit welchem er durch seinen ersten Brief Beziehungen angeknüpft hatte, in besonderem Masse verpflichtet fühlte. Nach $1_{12f.16}$ scheinen allerdings auch persönliche Berührungen des Verf. mit den Lesern angenommen werden zu müssen. Bei den von uns vertretenen Auffassungen von I und IIPt lässt sich auch diese Annahme ohne Weiteres durchführen.

§ 4. Bezeugung und Kritik des Briefes.

Die Kritik unseres Briefes hat stets seine ausserordentlich schlechte Bezeugung zum Ausgangspunkt gemacht. Die erste deutliche Hinweisung auf den Brief begegnet uns erst bei Firmilian von Cäsarea. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass er erstmalig in einer Gegend auftaucht, wo wir, wenigstens wahrscheinlich, seine ersten Leser zu suchen haben werden. Ob Clem. Alex. in seinen Hypotyposen IIPt commentirt hat, ist mehr als zweifelhaft: wenn er ihn gekannt hat, so hat er über ihn ebenso geurtheilt wie Origenes (bei Eus. h. e. VI, 25): *Πέτρος — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην κατα-λέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ.* Trotzdem freilich behandelt Origines den Brief als eine Schrift des Apostels und citirt ihn ohne Bedenken. — Eusebius rechnet ihn nach seinem Eintheilungsprincip mit vollem Recht zu den Antilegomenen. — Bei Tertull. und Cyprian findet sich keine Spur einer Bekanntschaft mit IIPt, während beide IPt kennen und citiren. — In der Peschittha ist er nicht enthalten, wie sich überhaupt die syrische Kirche am längsten gegen seine Aufnahme gesträubt hat. In dem Muratorischen Kanon wird er nicht genannt, woraus freilich wenig zu schliessen ist. Von grösserer Bedeutung ist, dass weder bei den apostolischen Vätern noch bei den älteren Kirchenvätern Anklänge an IIPt sich finden, die ausreichten, um daraufhin von einer Bekanntschaft derselben mit ihm oder von einer literarischen Benutzung desselben zu sprechen. Einzig die Stelle bei Theophilus ad Autolyc. 2_9 (*οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι*) scheint mir die Annahme einer Abhängigkeit von IIPt $1_{20.21}$ nothwendig zu machen. Denn dass es sich hier um einen allgemein bekannten Lehrsatz der jüdischen Theologie in seiner jüdisch-traditionellen Fassung handelt, lässt sich

nicht beweisen. Die Abhängigkeit von IIPt wird besonders durch das auffällige σοφισθέντες (vgl. IIPt 1 16) nahe gelegt, und es wird auch nicht Zufall sein, dass bald darauf 2 13 mit ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος an IIPt 1 19 erinnert. Die Zurückführung des θεοῦ ἄνθρωποι auf ITim 6 11, IITim 3 17 und der zweiten Stelle auf IVEsr 12 42 ist methodisch falsch, da es selbstverständlich ist, dass IIPt die Vorlage gebildet hat, wo die Worte hart neben einander ihre Parallelen haben, was überdies durch Anklang des σοφισθέντες an IIPt 1 16 sicher gestellt wird. — Die Berührungen mit Hermas, die besonders von Zahn, und die Berührungen mit IIClem, die besonders von Sp. urgirt sind, bestehen in blossen Wortanklängen; einen stringenten Beweis liefern sie keinesfalls. Für das zweite Kapitel unseres Briefes würden vielleicht als bedeutsame Parallelen Clem. Recogn. 5 12 vgl. IIPt 2 19 und Doctr. XII apost. 3 6-8 vgl. IIPt 2 10 in Betracht kommen.

Nach Eusebius wird der Brief fast durchweg als kanonisch behandelt. Nur vereinzelte Stimmen werden noch laut, welche an die früheren Zweifel erinnern, die aber für die spätere Zeit wenig Bedeutung haben. Das gilt von der sicher übertreibenden Bemerk. des Hieron. (de vir. ill. 1), welcher übrigens selbst den Brief für echt hält, dass er von den Meisten dem Petrus abgesprochen werde propter styli cum priore dissonantiam, das gilt von der Notiz des Didymus, der zu IIPt 3 5 bemerkt: non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen est in canone, und erst recht von Cosmas Indicopleustes, dessen Aeusserungen schon deshalb wenig Werth beizumessen ist, weil sie in dogmatischen Bedenken ihren Anlass haben.

Im Mittelalter war jeder Zweifel verstummt, aber im Reformationszeitalter lebte er alsbald wieder auf. Schon Erasm. sagte, iuxta sensum humanum glaube er nicht, dass der Br. von Petr. sei, und Calv. ist der Meinung, es gebe einige probabiles coniecturae, aus denen sich schliessen lasse, dass derselbe eher das Werk eines Anderen als das des Petr. sei. — Die älteren lutherischen Dogmatiker wollen seine Echtheit nicht sicher behaupten, dem Grundsatze zufolge, dass die Kirche nicht die Macht besitze, quod possit ex falsis scriptis facere vera, ex veris falsa, ex dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima (Chemnitz). Obgleich die späteren Dogmatiker den Unterschied zwischen den Homologumenen und den Antilegomenen allmählich mehr und mehr verwischten und unser Brief im kirchlichen Gebrauch immer mehr als kanonische Schrift behandelt wurde, so verschwand der Zweifel doch nicht ganz. Seit Semler steigerte derselbe sich so, dass

Schwegler (nachapost. Zeitalter I 491) sich befugt hält zu sagen: „Von Calvin, Grot., Scaliger und Salmasius an bis auf Semler, Neand., Credn. und de W. haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt". In der That ist namentlich, seidem Neander sich dem verwerfenden Urtheil der Kritiker angeschlossen hatte, die allgemeine Stimmung dem Briefe auch in traditionsgläubigen Kreisen immer ungünstiger geworden. Indessen hat es an Vertheidigern seiner Echtheit niemals gefehlt; ja in neuester Zeit hat Spitta sogar IPt zu Gunsten von IIPt aufgegeben*). Das Urtheil über IIPt 2 im Verhältniss zu Jud. beeinflusste leider stets das Urtheil über den ganzen Brief. Die Hilfshypothesen, mit welchen man durch die Annahme von Interpolationen wenigstens einen Rest von IIPt retten wollte**), wurden in unzureichender Weise begründet und schufen namentlich, weil sie die auch durch den im Rest verbleibenden Theil von IIPt hingehenden Parallelen mit Jud. ausser Acht liessen, nur „neue Räthsel" (Jülicher), welche nur gelöst werden, wenn man eine doppelseitige Abhängigkeit zugiebt, wie wir sie constatirt haben, und wie sie etwa Holtzm. im Verhältniss von Kol zu Eph angenommen hat, nur dass in unserem Fall der Interpolator von IIPt sicher nicht identisch ist mit dem Verf. von Jud.

Wenn man die ungünstige äussere Bezeugung unseres Briefes gegen ihn in die Wagschaale werfen wollte, so müsste man mit seiner Abfassung bis ans Ende des zweiten Jahrh. hinabgehen. Das von den Kritikern angenommene gänzliche Schweigen über ihn durch das ganze zweite Jahrh. hindurch würde ebenso räthselhaft sein, wenn wir seine Entstehung in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. ansetzen wollten, als wenn wir ihn dem apostolischen Zeitalter zuschreiben. Wie

---

*) Als Vertheidiger der Echtheit sind besonders zu nennen: Nitzsche (Ep. Petr. posterior auctori suo imprimis contra Grotium vindicata. Lips. 1785), C. C. Flatt (Genuina secundae ep. Petr. origo denuo defenditur. Tub. 1806), J. C. W. Dahl (De authentia ep. Petri poster. et Judae. Rost. 1807), F. Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836), A. C. L. Heydenreich (Ein Wort zur Vertheidigung der Echtheit des 2. Br. Petri. Herborn 1837), Guericke (der in s. „Beiträgen" Zweifel an der Echtheit ausgesprochen hatte), ausserdem Pott, Augusti, Hug u. A.; und in der neueren Zeit Thiersch, Stier, Dietl., Hofm., Luthardt, Schott, L. Schulze, Steinf., Keil, Grosch (die Echtheit des zweiten Briefes Petri untersucht 1889), Couard und mit neuen Beweisführungen Spitta; dagegen bleiben Wies., Grau, Brückn., Huth., Sieff. (vgl. auch Weiss) unentschieden.

**) Bertholdt hat Kp. 2, Ullmann Kp. 2. 3, J. P. Lange und Gess 21—33, Bunsen 21—317 als Interpolation ausmerzen wollen.

wenig freilich auf ein derartiges argumentum e silentio traditionis zu geben ist, beweist die Geschichte von IIKor. Wenn man die kümmerliche Bezeugung dieses Briefes mit dem vielfach rein persönlichen, auf die concretesten Verhältnisse zugeschnittenen Charakter der Ausführungen desselben hat begründen wollen, nun dann darf man zur Erklärung der Nichtbeachtung unseres Briefes füglich geltend machen, dass er in seinem ursprünglichen Bestande nach seinem ganzen Umfang eine einzige brennende Tagesfrage behandelt, die später gänzlich von der Tagesordnung verschwand, als sicher bereits vom Anfang des zweiten Jahrh. ab „die eschatologische Hoffnung sich verdünnte und die eschatologischen Fragen zurückgestellt wurden". Erst als ihm der Passus über die Irrlehrer einverleibt war, hat man ihm mehr Beachtung geschenkt. Es ist bedeutsam, dass der erste directe Hinweis auf ihn sich auf das eingeschobene zweite Kapitel bezieht.

Für unsere Schätzung des ursprünglichen IIPt ist nun freilich das Stillschweigen des zweiten Jahrh. ganz ohne Belang, weil wir in der Bezugnahme des Jud. auf ihn ein uraltes Zeugniss nicht nur für seine Existenz, sondern auch für seine apostolische Abfassung besitzen. Er hat insofern, was die äussere Bezeugung anlangt, vor allen übrigen neutestamentl. Schriften etwas voraus.

Die innere Kritik von IIPt hat zumeist mit einer Untersuchung über sein Verhältniss zu IPt eingesetzt (vgl. noch Grosch 18-44. 95-115). Diese Frage hat jedoch ein gut Theil ihrer für die Echtheit von IIPt entscheidenden Bedeutung durch unsere Ausführungen in d. Einl. zu IPt 54. 55 verloren. Wir müssen die dortigen Sätze hier erneuern. Die sprachliche Redaktion unseres Briefes, der in gefälligem, fliessendem Griechisch geschrieben ist*), kann auch bei der Annahme der Echtheit desselben, auf keinen Fall dem Petrus selber zuge-

*) Jülicher behauptet, dem Stil von IIPt eigne eine gewisse Schwülstigkeit, die stark von der Schlichtheit des IPt absteche. Das ist ein Urtheil, welches wesentlich unter dem Eindruck der schwülstigen Ausdrucksweise in IIPt 2 niedergeschrieben ist. Bringt man dieses Kap. in Abzug, so könnte man die Charakteristik der beiderseitigen Schreibweise füglich auch umkehren. Denn IPt zeichnet sich durchaus nicht durch schlichte Ausdrucksweise und einfachen Satzbau aus. Richtiger ist die vielfach gemachte Beobachtung, dass IIPt in Wortbildung und Wortvorrath mehr griechisch, IPt mehr hellenistisch ist, und dass IPt einen reicheren Präpositionenschatz hat. Dagegen sollte man die Wiederholung derselben Worte, ja derselben Satztheile in unserem Briefe nicht allzu sehr urgiren. Dergleichen kommt auch in IPt vor; vgl. 1 2 mit 3 16 (sogar mit dem gleichartig gestellten ἔχοντες), τοῦτο χάρις 2 19. 20, εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε 2 2 cf. 3 8 u. s. w.

schrieben werden. Wir werden, um uns die dissonantia styli zu erklären, zu der alten Auskunft zurückgreifen müssen, die schon Hieron. (ep. 120 ad Hedib. 11) gegeben hat, dass sich der Apostel bei beiden Briefen verschiedener Hermeneuten bedient hat. Eine vergleichende Statistik der sprachlichen, grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten der beiden Briefe werden demnach zu einem überzeugenden Resultat niemals führen können. Das Urtheil in diesem Punkte erleidet übrigens auch ohnehin eine erhebliche Abschwächung, wenn man 2_1—3_2 als fremdes Gut in Abzug bringt. Den Eindruck der Verschiedenheit im Stil hat man offenbar stets wesentlich durch die Ausdrucksweise und den Satzaufbau in Kp. 2 gewonnen. Dem ursprünglichen Briefe sind eine Reihe von markanten Ausdrücken mit IPt gemeinsam, welche unter obigen Voraussetzungen natürlich doppelt ins Gewicht fallen. Weiss hat (StKr 1866_2 vgl. Einl. § 41_4 A. 3) alles, was hier in Betracht kommt, sorgfältig gesammelt. Ich erwähne hier mit Uebergehung der beiden Briefen gemeinsamen grammatischen Eigenthümlichkeiten nur einige auffallende Uebereinstimmungen im lexikalischen Wortvorrath: *αὐξάνειν ἐν* (I, 2_2 II, 3_{18}), *ἀρετή* mit Bezug auf Gott gesagt (I, 2_9 II, 1_3), *ἀπόθεσις* (nur I, 3_{21} II, 1_{14}), die Zusammenstellung *τιμὴ καὶ δόξα* (I, 1_7 II, 1_3), *δηλοῦν* (I, 1_{11} in gleichem Sinne wie II, 1_{14}), *ὡς* vor dem Gen. abs. (I, 4_{12} II, 1_3), *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* (I, 1_{19}) vgl. *ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος* (II, 3_{14}), *ἄθεσμος* (II, 3_{17}) auch vom Interpolator aufgenommen (II, 2_7) vgl. *ἀθέμιτος* (I, 4_3), die gleiche Bildung *ἰσότιμος* (II, 1_1) und *πολύτιμος* (I, 1_7), *ἐπόπται* (II, 1_{16}) vgl. *ἐποπτεύειν* (I, 2_{12} 3_{13}; beides sonst nirgends im N. T.). Auch Eingang und Schluss in beiden Briefen zeigen eine unverkennbare Aehnlichkeit in Gedanken und Ausdruck: in der That für einen kurzen Brief von 37 Versen eine auffallende Menge höchst merkwürdiger sprachlicher Uebereinstimmungen mit IPt, eine Thatsache, die nicht aus der Welt geschafft wird durch die völlig unbegründet gelassene, apodictische Behauptung v. S.'s, die Holtzm. beifällig registrirt, dass der von Weiss gesammelte sprachliche Gemeinbesitz sich auf ein verschwindendes Minimum reducire, wenn man abziehe, was auch sonst im N. T. bezeugter urchristl. Sprachschatz sei, sodann was IIPt mit Jud. gemein habe, endlich was nur im Wortlaut anklinge. Alle drei Einschränkungen sind auf die von uns aufgeführten Beispiele nicht anwendbar.

Von grösserem Gewicht würde ein Gegensatz beider Briefe in ihrem bibl.-theol. Begriffsvorrath sein. Aber auch hier bestätigt eine vorurtheilsfreie Untersuchung das Resultat der besonnenen Forschungen von Weiss, dass „bibl.-theol.

angesehen, ohne Frage IIPt keiner neutestamentl. Schrift näher steht als IPt" (vgl. dazu auch Grosch 18ff.). Vor Allem ist hier zu betonen die centrale Bedeutung, welche in beiden Briefen die eschatologische Hoffnung für die Entfaltung des christlich-sittlichen Lebenswandels hat. Denn auch im ersten Briefe hat nicht die Thatsache der Auferstehung Christi selber die Kraft, ein neues Leben in den Christen zu wecken, sondern die durch jene Thatsache zum Leben erweckte *ἐλπίς* der Christen, d. h. aber, die Hoffnung auf die *κληρονομία* in der Endvollendung ist das eigentliche Motiv des christlichen Handelns. Dass die Thatsache der Auferstehung Christi in unserem Briefe ganz zurücktritt, ist nicht zu leugnen. Aber das begreift sich von selbst, wenn wir den Anlass und Zweck des Briefes in Betracht ziehen. Eben dadurch erklärt sich auch in völlig genügender Weise, dass von dem Versöhnungsleiden Christi nicht in der ausgedehnten Weise des IPt die Rede ist; nur indirect wird es II, 1 9 gestreift. Auch das ist zuzugeben, dass in unserm Briefe die *ἐπίγνωσις* überall als die vornehmste Forderung vorangestellt wird. Aber es ist das nur eine andere Ausdrucksweise für dieselbe Sache. Denn nach unseren Ausführungen in § 3 besteht die *ἐπίγνωσις* nicht in einer tieferen, speculativen Erkenntniss der Tiefen des göttlichen Wesens, noch in einem Eindringen in irgendwelche religiöse Mysterien, noch endlich in einer klaren Einsicht „in die Motive, aus denen Gott mit der Erfüllung seiner Parusiehoffnung — scheinbar — zögert" (Jülicher), sondern wesentlich in der zuversichtlichen Ueberzeugung von der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi, durch welche uns die Erfüllung der Zukunftsverheissungen gewährleistet wird*). Insofern kann die *ἐπίγνωσις* als Quelle aller christlichen Tugenden dargestellt werden; sie ist sachlich identisch mit der *ἐλπίς* in IPt. Aus der Form der bereits hier und da aufgetauchten Bedenken in Betreff der Verzögerung der Parusie, und aus dem Inhalt der spöttischen Reden der Irrlehrer, die er, wenn auch wahrscheinlich ausserhalb des Gemeindekreises, an welchen er sein Schreiben richtet, bereits vernommen hat, erklärt es sich zur Genüge, dass er die Art der Verwirklichung der Zukunftshoffnungen bei der Parusie Christi anders beschreibt als in IPt. Es gilt vor Allem den Spöttern ihr Argument zu entwinden, dass nunmehr Alles so bleibe, wie es von der Schöpfung

*) Darnach corrigirt sich die Behauptung Jülichers, dass sich der Verf. bei allem Hass gegen die Gnosis ihren Hauptfehler, die übertriebene Hochschätzung der Erkenntniss, angeeignet habe, von selbst.

der Welt her gewesen sei. Darum redet er von der mit der Wiederkunft Christi sich verbindenden Weltkatastrophe, darum redet er von dem neuen Himmel und der neuen Erde, die entsprechend den göttlichen Verheissungen aus jener Katastrophe hervorgehen sollen. Der Wechsel in den Ausdrücken für dieselbe Sache erklärt sich hier ebenso, wie etwa die im Kol neu auftauchenden Begriffe im Verhältniss zu dem Begriffsvorrath der früheren paulinischen Briefe.

Von den Drangsalen und Verfolgungen, um welche sich alle Mahnungen in IPt drehen, wird in IIPt nicht gesprochen. Das würde auffällig sein, wenn es sich in IPt um officielle, staatlich inscenirte allgemeine Christenverfolgungen handelte; es erklärt sich von selbst, wenn dort nur von Feindseligkeiten seitens der ungläubigen jüdischen Volksgenossen der Leser und von allerlei Plackereien aus der Mitte der heidnischen Umgebung die Rede war.

Wenn trotz alledem ein unverkennbarer Unterschied auch in den Ausdrücken für ethische und religiöse Vorstellungen im Rest bleibt*), zu dessen Auflösung die Annahme verschiedener Redaktoren noch nicht genügen will, so dürfen wir bei unserem Zeitansatz für IPt füglich darauf Gewicht legen, dass ein Zeitraum von mehr als einem Decennium zwischen beiden Briefen liegt, in welchem unter Einflüssen mannigfaltigster Art seine Lehranschauungen und seine Lehrsprache leicht eine Wandlung durchmachen konnte. Auch hier ist Vieles aufgeführt worden, was entweder nicht als charakteristische Eigenthümlichkeit in Betracht kommen kann, oder was geradezu falsch ist; wie wenn z. B. behauptet wird, κύριος sei in IIPt, wo es ohne nähere Bestimmung gebraucht werde, Bezeichnung Gottes (3 8. 9. 10), in IPt dagegen — ausser in Citaten aus dem A. T. — Bezeichnung Christi (2 3. 13); denn 2 3 ist ebenfalls Citat aus Ps 34 9 und 2 13 steht κύριος ohne Zweifel für θεός (s. d. Ausl.). — Von Belang sind thatsächlich nur einige Ausdrücke, in welchen unser Brief in auffälliger Weise mit den Pastoralbr. zusammengeht. Aber auch hier kommen durch Ausscheidung von IIPt 2 1—3 2 die Ableitungen von μιαίνω, βλασφημεῖν, βλάσφημος, ἐπαγγέλλεσθαι u. a. in Wegfall, so dass von wirklich charakteristischen Uebereinstimmungen nur noch εὐσέβεια als Lieblingsausdruck für den christl. Lebenswandel, ἐπίγνωσις als dessen Voraussetzung (jedoch in IIPt inhaltlich ganz andersartig bestimmt), σωτήρ von Christo (was jedoch auch leicht der liturgischen Sprache

*) Hier heisst es παρουσία, dort ἀποκάλυψις, hier ζωὴ αἰώνιος, dort κληρονομία, hier προσδοκᾶν, dort ἐλπίζειν u. s. w.

entnommen sein könnte) und μῦθοι (jedoch nicht als Bezeichnung für die bekämpfte Irrlehre) zu nennen sind. Wenn die drei letzten Ausdrücke also vielleicht auch ohne Annahme einer Bekanntschaft mit den Pastoralbr. zu erklären wären, — die wiederholte Verwendung von εὐσέβεια und zwar in so bedeutsamen, zusammenfassenden Urtheilen, wie 1 3 macht jene Annahme doch wohl unumgänglich nothwendig. Die Echtheit unseres Briefes wird dadurch nicht berührt. Vielmehr da sein hohes Alter durch die Bezugnahme des Jud. auf ihn gewährleistet ist, darf man dieses Verwandtschaftsverhältniss bei der Beurtheilung der Pastoralbr. zu deren Gunsten in die Wagschale werfen.

Züge, welche unter der Voraussetzung der Echtheit ganz harmlos und unbedenklich erscheinen, hat man als Verdachtsgründe gegen den Brief verwerthet. Soweit sie aus 2 1—3 2 geschöpft sind, kommen sie freilich wiederum für uns in Wegfall. Aber sofort in Kp. 1 hat die Absichtlichkeit, mit welcher der Verf. sich als den Apostel Petrus kenntlich macht, Bedenken erregt. Schon an dem Συμεών der Adresse nimmt man Anstoss und setzt sich leichtfertig darüber hinweg, dass ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts sich doch ohne allen Zweifel an den im N. T. üblichen Namen des Apostels (Σίμων) gehalten hätte, dessen Autorität er sich erborgen wollte, zumal da auch IPt, auf den er 3 1 zurückblicken würde (wir sprechen vom Standpunkte der Kritik aus), ihm nur den Namen Πέτρος an die Hand gab, — und dass er seinen heidenchristlichen Lesern gegenüber nicht den geringsten Anlass hatte, dem griechischen Namen noch den hebräischen voranzusetzen, der nur noch Act 15 14 zu lesen ist. Der Verf. hat von vorn herein die Vergleichung der Heilsverwirklichung an Juden und Heiden im Auge gehabt (vgl. d. Ausl. von 1 1) und kennzeichnet sich deshalb mit dem hebräischen Συμεών absichtlich als früheren Juden.

Apostolisches Selbstbewusstsein kann man den nun folgenden Ausführungen in der That nicht absprechen. Aber, genauer zugesehen, ist es gar nicht eigentlich die apostolische Autorität, die er sich da sichern will — nur das könnte in so breiter Ausführung bedenklich sein —, sondern die Autorität eines Augen- und Ohrenzeugen des Vorganges, der ihm für den einzigen Gegenstand seines ganzen Briefes das Hauptbeweismittel abgeben soll.

Aber gerade die Erwähnung und Behandlung dieses Vorganges aus dem Leben Jesu erweckt bei den Kritikern gesteigertes Bedenken, während man bei IPt bemängelte, dass der Verf., der Augenzeuge des Wirkens Jesu sein wolle, nur

über Jesum reflectire und nichts aus seinem Leben erzähle. Nun haben wir uns bereits in d. Einl. zu IPt (50. 51) ausführlich darüber ausgelassen, dass durch die überwältigenden Thatsachen der Auferstehung und Erhöhung Christi für die Apostel thatsächlich eine ganz neue Situation geschaffen war, und dass ihnen die Erinnerung an das irdische Wirken Jesu in dem Glanze dieser Thatsachen verblassen musste. Nur ein Ereigniss gab es im Leben Jesu, welches eine natürliche Brücke zu der Herrlichkeit des erhöhten Christus bildete: die Verklärung Christi. Sie war wie eine Weissagung auf seine künftige Herrlichkeit und ein Unterpfand für seine Wiederkunft in Herrlichkeit zur Vollendung seines Reiches. Dürfen wir uns wundern, dass ein Petrus als einer der wenigen, die jenes Ereigniss persönlich miterlebt hatten, darauf zurückgreift, wo Zweifel an der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit d. h. aber eben Zweifel an der Macht und Herrlichkeit des erhöhten Christus selber laut werden wollten? Er ist es ja, der uns indirect als Gewährsmann des Mk die bestimmte Erinnerung aufbewahrt hat, dass die Thatsache der Verklärung in ihrer unmittelbaren Verknüpfung mit der ersten Parusieweissagung Christi den vertrauten Jüngern Christi als Bürgschaft und Unterpfand für die Wahrheit und Zuverlässigkeit jener Weissagung gelten sollte*). Im Uebrigen ist zu beachten, dass

*) Das zweite Evangelium, welches sonst so karg ist in Zeit- und Ortsangaben, hat die Verklärungsscene mit der genauen Zeitangabe *καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ* an die Vorgänge des Tages von Cäsarea Philippi angeknüpft und damit so deutlich wie nur möglich angezeigt, dass die folgende Scene im engsten zeitlichen und sachlichen Zusammenhange mit jenen Verkündigungen stehe. — Für den, welcher die Verklärungsgeschichte selbst für Mythus hält, steht auch das Urtheil über ihre Verwendung in unserem Briefe und damit das Urtheil über unseren Brief selbst fest. Aber eben jene genaue zeitliche Fixirung der Geschichte und ihre innere Beziehung zu den Ereignissen des Tages, der einen entscheidenden Wendepunkt im Leben Jesu bildete, und welcher dem Gewährsmann des Mk in ganz besonders getreuer Erinnerung bleiben musste, macht die mythische Deutung unmöglich. Noch wunderlicher sind die Bemühungen Spitta's (493ff.), die Schilderungen in IIPt auf ein natürlich erklärbares Phänomen zurückzuführen, von welchem die Urapostel in ihrem einfachen, unverbildeten Natursinn doch den überwältigenden Eindruck empfangen haben könnten, das sei eine Christo besonders geltende Wirkung und Führung Gottes. Sp. kann dabei füglich nur an Blitz und Donner gedacht haben. Aber nun soll nach Sp. das Eigenartige und dem Bericht unseres Briefes die Originalität Sichernde gerade darin liegen, dass die Himmelsstimme, aus welcher die Jünger ein Zeugniss Gottes für Jesum heraushörten, der Umstrahlung mit himmlischer Herrlichkeit voranging und nicht nachfolgte! Wie hat man sich denn nun die natürliche Vermittlung der Himmelsstimme zu denken? Das sind lauter moderne Reflexionen; und es kann keine

der Verf. die Thatsache der Verklärung nicht erst zu beweisen unternimmt. Er setzt vielmehr die Geschichte als Thatsache voraus und verwendet sie als Beweismittel für die Gewissheit der Parusiehoffnung. Den Gedanken von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit haben sich die Apostel nicht künstlich ausgedacht, sondern auf Grund einer persönlich erlebten Thatsache haben sie davon geredet. Der Verf. hat also durchaus nicht etwa die Absicht, die Verklärungsgeschichte gegen den Vorwurf einer mythischen Erdichtung in Schutz zu nehmen, sondern den Parusiegedanken will er gegen den Vorwurf einer mythischen Schwindelei wirksam vertheidigen.

Dass der Apostel den Berg, auf welchem die Theophanie stattfand, τὸ ὄρος τὸ ἅγιον nennt, ist von ihm als Juden zu erwarten, dem jede Stätte göttlicher Offenbarung selbstverständlich geweihten Charakter bekam. Anstössig würde diese Bezeichnung wieder erst werden, wenn die Aussage voraussetzte, dass dieser bestimmte Berg zu des Verf. Zeiten schon allgemein unter dem Namen „der heilige Berg" im Unterschied von anderen bekannt war.

Jedoch schon das, meint Holtzm., sei ein historisches Unding, dass da Gemeinden existirt haben sollten, die ebenso den mündlichen Unterricht des Petrus (1 16), wie einen Brief von Paulus empfangen hätten (3 15). Wie aber, wenn Petrus auf seinen Missionsreisen nach Korinth gekommen wäre? — eine Ansicht, die neuerdings eine Reihe von namhaften Vertheidigern gefunden hat. Da wäre das Unmögliche doch in der Geschichte wirklich geworden! Man wird sich die Arbeitstheilung unter den Aposteln (Gal 2 10) eben nicht zu mecha-

---

grössere Selbsttäuschung geben, als wenn man gar meint, dieselben aus dem Wortlaut unserer Stelle heraus begründen zu können, während doch unser Verf. zweifellos ein absolut wunderbares Geschehniss erzählen will. — Der Vorgang ist als gottgewirkte Vision der Jünger aufzufassen, und nach den Anschauungen der damaligen Zeit, welche visionäre Erlebnisse von wirklichen Geschehnissen nicht zu trennen im Stande war, hatte derselbe auch die Wirkung eines realen Geschehnisses und wurde selbstverständlich auch dem entsprechend andern mitgetheilt. An den Ausführungen Sp.'s über das Verhältniss der Darstellung in IIPt zur synoptischen Darstellung ist nur soviel richtig, dass unser Bericht sich relativ selbständig zum synoptischen stellt. Bei einem Falsarius würde es allerdings ausserordentlich auffällig sein, dass er sich nicht genauer an den Wortlaut der synoptischen Darstellung anschloss, und dass er die damit verbundene Moses- und Eliasepisode — die übrigens als ein integrirender Bestandtheil der Vision durch das sich anschliessende höchst merkwürdige Gespräch und durch das massive Missverständniss der Jünger festgelegt wird — nicht mit verwerthete, obwohl sie gerade für den vorliegenden Zweck vorzüglich geeignet gewesen wäre.

nisch vorstellen dürfen. Vollends verliert jene Behauptung jeden Halt für die Jahre nach dem Tode des Paulus, in welchen Petrus noch schriftstellerisch thätig gewesen sein kann.

Aber in 3_{15}ff. soll der Verf. dem geliebten Bruder Paulus ein öffentliches Zeugniss seiner Rechtgläubigkeit ausgestellt (Holtzm. 89) und ihm zu einer völligen Union die Bruderhand gereicht haben. Das ist allen Kritikern, welche einen mehr oder minder unausgeglichenen Gegensatz zwischen dem geschichtlichen Paulus und Petrus construiren, das verdächtigste Moment im ganzen Briefe. Es ist das eine der vielen unbegründeten Phrasen, mit denen man unseren Brief verdächtig macht, dem klaren Wortlaut und der unmissverständlichen Abzweckung der betr. Aussage zuwider. Denn die Worte können weder eine Empfehlung des Paulus noch ein Zeugniss für seine Rechtgläubigkeit enthalten. Sie sprechen deutlich von der Uebereinstimmung des Verf. in einem ganz bestimmten Punkte mit den Ausführungen des Apostels Paulus zunächst in einem ganz bestimmten Briefe. Nach dem Context kann es sich nur um sittliche Ermahnungen in causaler Verbindung mit Ausführungen über die christl. Zukunftshoffnung handeln. Welcher Brief damit gemeint ist, lässt sich nicht bestimmen. Es lässt sich nicht einmal sagen, ob der Verf. an einen uns erhaltenen Paulusbrief dabei denkt. Hätten wir freilich die Schrift eines Falsarius vor uns, so müssten wir uns billig wundern, dass derselbe nicht ein oder mehrere bestimmte Worte aus der ihm bekannten paulinischen Briefsammlung wenigstens ihrem ungefähren Wortlaut nach citirt hätte. Von einer Empfehlung des Paulus kann aber schon deshalb nicht gesprochen werden, weil der Verf. im Folgenden in einem Punkte sogar eine gewisse Missstimmung gegen die paulinische Schriftstellerei zur Schau trägt (vgl. Sp. 5_{18}f.).

Die Anknüpfung mit ὡς καί sowie die Ausdrucksweise des ganzen V. 16 lässt es mir als zweifellos gewiss erscheinen, dass diese anderen paulinischen Briefe wohl dem Verf., nicht aber den Lesern bekannt waren. Es macht den Eindruck, als ob er sie mit dem Charakter der übrigen paulinischen Briefe erst bekannt mache. Wie dem auch sein möge, jedenfalls wird hier noch ein klarer Unterschied zwischen dem einen an die Adressaten persönlich gerichteten Paulusschreiben und den übrigen dem Verf. bekannten paulinischen Briefen gemacht. Davon kann also gar nicht die Rede sein, dass zu des Verf. Zeit die paulinischen Briefe in einer geschlossenen Sammlung bereits Allgemeingut der ganzen Christenheit ge-

wesen wären*). Deshalb ist aber auch die landläufige Deutung des ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς von den Schriften des A. T. verkehrt. Welches würde sonst der Stand der Kanonbildung zu des Verf. Zeiten gewesen sein? Es würde nicht genügen, nach den Worten von einer Gleichwerthigkeit der paulinischen Briefsammlung mit den alttestamentl. Schriften zu reden, welche ja allerdings im N. T. αἱ γραφαί genannt werden. Das würde ὡς καὶ τὰς γραφάς heissen. Das λοιπάς würde vielmehr fordern, die alttestamentlichen Schriften mit den Paulusbriefen allein zu einem einheitlichen Ganzen von kanonischer Bedeutung vereinigt zu denken: eine historische Unmöglichkeit! Als die Kanonbildung soweit vorgeschritten war, gehörten Evangelien, Apostelgeschichte u. s. w. unzertrennbar zum Kanon. Wir müssten dann also wegen des λοιπάς die Deutung des γραφάς auf die Schriften des A. T. unbedingt fallen lassen. Wenn aber das, dann sind wir nicht mehr durch den neutestamentl. Sprachgebrauch in der Deutung des γραφάς gebunden. — Nun legt aber der ganze Tenor der Rede eine andere Deutung näher. V. 16 enthält augenscheinlich den eigentlichen Anlass auch für des Verf. Hinweis auf die Ausführungen des an die Leser gerichteten Paulusbriefes. Einen prophylaktischen Zweck verfolgt er offenbar damit. Jene ἐμπαῖκται aus 3 3 haben ihre Anschauung über die Parusie mitsammt ihrer libertinistischen Lebensweise mit Aussagen paulinischer Briefe gedeckt. Der Verf. kennt die Praxis dieser Leute. Und wenn sie nun auch bei den Lesern Eingang zu finden suchen werden, so werden sie sicher dieselbe Methode der Beweisführung anwenden. „Da gilt es ihnen die schützende Autorität des Paulus zu entwinden“ (Sp. 518). Auch αἱ λοιπαὶ γραφαί müssen ihnen nach des Verf. Meinung in ähnlicher Weise wie die Paulusbriefe Beweismaterial für ihre Thesis geliefert haben, indem sie durch Umdeutung und Missdeutung derselben den wahren Sinn ihrer Ausführungen verdrehten, während die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Umdeutung der alt-

*) Jülicher kann den Eindruck eines katholischen, für die ganze Christenheit bestimmten Schreibens nur dadurch bekommen und hervorzurufen suchen, dass er thut, als rede 3 15 von einem beliebigen Briefe des Paulus und nicht vielmehr von einem ganz bestimmten an die Leser speciell gerichteten Schreiben. Und ebenso unrichtig ist seine Behauptung, der Verf. trete 3 1 als einer auf, der schon früher einen Brief geschrieben habe. Auch da lässt er das ὑμῖν unbeachtet, mit welchem, selbst wenn 3 1 zum ursprünglichen Briefe gehören sollte, der Leserkreis aufs Bestimmteste von der übrigen Christenheit gesondert wird.

testamentl. auf die Parusie und Weltkatastrophe hinweisenden Verheissungen das zu Beweisende war. Nimmt man hinzu, dass die Aussage über die Paulusbriefe ganz in den Vordergrund gerückt erscheint und ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς nur gleichsam anhangsweise hinzugefügt wird, so verbietet sich die Beziehung der Worte auf den alttestamentl. Kanon ganz von selbst. Es können nur entweder „Schriften von den Genossen des Paulus auf dem Arbeitsgebiet der Heidenchristenheit gemeint sein" (Sp. 294) oder, was mir noch wahrscheinlicher ist, Schriften eschatologischen Inhaltes, kleine christliche Apokalypsen, wie sie ganz sicher bereits in apostolischer Zeit in reicher Anzahl als fliegende Blätter gleichsam in Umlauf gewesen sind, die dann natürlich ein ganz besonderes Ansehen gehabt haben werden. So würde sich wenigstens die Wahl des Wortes γραφαί am besten erklären. Der Artikel würde etwa bedeuten: „die übrigen diesbezüglichen, die übrigen für diese Frage in Betracht kommenden Schriften".

Wann der Interpolator seine Arbeit gethan hat, und welche concreten Erscheinungen seiner Gegenwart er hat treffen wollen, wird sich nicht genau bestimmen lassen. Die Zusätze über Jud hinaus sind so allgemeiner Natur, dass sich daraus kein Schluss auf die bestimmte Form einer uns aus der nachapostolischen Zeit bekannten Irrlehre, etwa auf die der Karpokratianer, ziehen lässt. Einen Stützpunkt für unser Urtheil dürfte vielleicht die Zusammenstellung des alttestamentl.-prophetischen Wortes und des Herrengebotes, wie es durch den Mund der Apostel überliefert worden ist, als der für die christl. Gemeinden normativen Autoritäten (3 2) bilden, die ja, wie wir mit sprachlichen und sachlichen Gründen nachgewiesen haben, der Interpolator selbst vollzogen hat. Wir würden damit in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hineingewiesen werden.

Derselbe unbestimmte Zeitansatz muss bezüglich der Petrusapokalypse, von welcher uns neuerdings ein bedeutender Bruchtheil bekannt geworden ist, gemacht werden. Dass zwischen IIPt und Petrusapokalypse ein Zusammenhang irgendwelcher Art besteht, lässt sich nicht leugnen. Die Anklänge an unseren Brief liegen am Tage und sind um so auffälliger, als in der Apk Pt., wenigstens soweit wir sie bis jetzt kennen, Anklänge an andere neutestamentl. Schriften durchaus fehlen. Jülicher plädirt daraufhin für Abhängigkeit des IIPt von Apk Pt., lässt aber die Möglichkeit offen, dass beide aus einer dritten Quelle geschöpft haben können. Beides halte ich für unmöglich. Die Anklänge, soweit sie wirklich bedeutsam

sind, legen eine andere Vermuthung nahe. Harnack nennt die beiden Schriften blutsverwandt und hat damit, wie ich meine, das Richtige getroffen. Das Eigenthümliche in den Anklängen ist das, dass uns gerade aus ihnen der religiöse Geist derselben Zeit, wenn nicht gar derselben Persönlichkeit entgegenweht. Es ist vor Allem der eigenthümliche Gebrauch von *δίκαιος* und *δικαιοσύνη*, auf welchen schon Harnack aufmerksam gemacht hat, ferner die Bezeichnung der Gesammthaltung des christlich-sittlichen Lebenswandels als *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* [IIPt 2 21 vgl. Fragm. V. 22 (Verszählung nach Harn.)]*). Vor Allem fällt ins Gewicht das singularische *ἐντολή* Fragm. V. 30 vgl. IIPt 2 21, 3 2. Ausserdem sind von Belang noch etwa die Phrasen *ψυχὴν βασανίζειν* (IIPt 2 8) und *ψυχὰς δοκιμάζειν* Fragm. V. 3, denen ähnliche Vorstellungen zu Grunde liegen und das *ψευδοπροφῆται* Fragm. V. 1 vgl. IIPt 2 1. Dagegen lege ich auf das Vorkommen von *αὐχμηρὸς τόπος* und *βόρβορος* in beiden Schriften kein Gewicht, da diese Ausdrücke dem Verf. der Apk bei der Art seines Stoffes ganz von selbst zur Hand lagen. Auch der oben erwähnte eigenthümliche Gebrauch von *δικαιοσύνη* hat nur in IIPt 2 seine Parallele; IIPt 1 1 ist *δικαιοσύνη* ganz andersartig gebraucht und ebenso urtheile ich über *δικ.* 3 13. Jene wirklich auffälligen und für die Beurtheilung des religiösen Standpunktes beider Schriften bedeutsamen Parallelen beschränken sich also thatsächlich auf IIPt 2 1—3 21, und, was noch wichtiger ist, sie sind sämmtlich ohne Parallele bei Jud, also Eigengut des Redaktors von IIPt 2 1—3 2.

Nach alledem ist soviel gewiss, dass der Verf. der Apk Pt und der Interpolator von IIPt derselben Zeit angehören; dagegen sind die in Frage kommenden literarischen Produkte zu geringfügig, um sich daraufhin über das Verhältniss der beiden Autoren zu einander oder gar über ihre Identität, welche anzunehmen m. E. wenigstens nichts im Wege steht, ein abschliessendes Urtheil zu bilden.

---

*) Ueberhaupt ist beiden Schriften der häufige Gebrauch von *ὁδός* etwa in der Bedeutung „Lebensweise", charakteristisch (vgl. ausser obiger Stelle noch IIPt 2 2: *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, V. 15: *εὐθεῖα ὁδός* und *ὁδὸς τοῦ Βαλαάμ*; aus dem Fragment ausser obiger Stelle V. 28: *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*, V. 34: *ὁδ. τοῦ θεοῦ*, V. 1: *ὁδοὶ τῆς ἀπωλείας*). Bedeutsam ist ferner, dass IIPt 2 2 ebenso von einem *βλασφημεῖν* der *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* die Rede ist, wie im Fragm. V. 22 von einem *βλασφημεῖν τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*.

Literatur.

Ausser den zu IPt namhaft gemachten Commentaren, die beide Petrusbriefe behandeln, sind noch folgende Specialcommentare aufzuführen: Dietlein (1851), Steinfass (1863), Schott, (1863, beh. auch Jud.), Harms (1873), Fr. Spitta (1885, zugl. mit Jud.), und die Specialuntersuchung von Grosch „die Echtheit des IIPt untersucht" Berl. 1889. Sonstige in Betracht kommende Einzelarbeiten (namentl. zu 1 19-21) sind bei den betr. Stellen namhaft gemacht.

Kap. I.

1 1.2*). Die hebräische Form des Namens Petri findet sich nur noch Act 15 14; sie ist sicher gewählt, um die jüdische Abstammung des Verf. hervorzuheben; wenn er sich in seiner apostolischen Würde an heidenchristliche Leser, denen er als „Petrus" bekannt war, wendet, hat er im Uebrigen keinen Anlass, seinen Familiennamen zu nennen (Hofm., Huth., Schott, Weiss; dageg. Sp., Keil u. A.). — Weiteres s. Einl. § 4. — δοῦλος drückt das allgemeinere Dienstverhältniss, in welchem alle Christen zu Christo stehen, ἀπόστολος das speciellere Amtsverhältniss zu Christo aus. Weiss nimmt eine Art von Correspondenz zwischen diesen beiden Bezeichnungen und den beiden Namen des Verf. an: als Simon sei er in den Dienst Christi getreten, den Namen Petrus habe er in seiner apostolischen Wirksamkeit geführt (ähnl. Sp.). — ἰσότιμος „gleiche Ehre oder Werth habend": der Glaube, den die ἡμεῖς und den die Leser empfangen haben, hat für beide denselben Gehalt und demnach dieselbe Wirkung; er sichert beiden gleichermassen die Theilnahme

---

*) Lachm., WH. txt lesen nach B. min verss. die gewöhnliche Form Σίμων statt Συμεών (ℵAKLP Treg., Weiss, WH. am R., sonst nur noch Act 15 14; vgl. die Ausl.). V. 2. τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν lesen Lchm., Tisch., Treg., WH., Weiss auf Grund von BCK min. Thph. Oec. (vgl. ℵAL min. lat. cop. arm. aeth., die nur noch Χριστοῦ hinter Ἰησοῦ einfügen). Dem gegenüber erscheint es äusserst gewagt, mit Sp., dem v. S. zustimmt, nach P min. syr. die kürzere Lesart τοῦ κυρίου ἡμῶν [Ἰησοῦ Χριστοῦ] zu bevorzugen. Das Zeugniss der syr. fällt ohnehin fort, weil sie oben mit ℵ κυρίου statt θεοῦ lesen. Die Kürzung ist wahrscheinlich eine Folge davon, dass im Briefe überall (1 8, 2 20, 3 18) Christus als Object der ἐπίγνωσις erscheint.

an der Heilsvollendung. — ἡμῖν (comp. compend.; vgl. Mt 5 20) bezieht sich nicht auf alle Christen (de W.), aber ebensowenig auf Petrus allein (Pott) oder auf die Apostel (Beng., Brückn., Steinf., Fronm., Keil, Sp., v. S.), sondern auf die Judenchristen (Nic. de Lyra, Dietl., Bess., Wies., Schott, Hofm., Huth., Weiss). Sp. hat freilich mit grossem Nachdruck die Beziehung des ἡμῖν auf die Apostel geltend gemacht und behauptet, auf diesem Gedanken von dem den Lesern und Aposteln gemeinsamen Heile beruhe die ganze Eingangsermahnung (vgl. 414). Er meint, die Bezeichnung der Leser entspreche genau der Bezeichnung des Verf., und ἡμῖν dem ἀπόστολος. Aber daneben nennt sich der Verf. ja δοῦλος, was, wenn es etwas allen Christen Gemeinsames bezeichnet, gegen jene einseitige Beziehung des ἡμῖν sprechen würde, zumal da er von anderen Aposteln, die er mit sich den Lesern gegenüber zusammenschliessen würde, gar nichts angedeutet hat. Und andererseits bleibt es auch nach der Gegenbem. von Spitta dabei, dass es eine abenteuerliche Vorstellung ist, auch nur die Möglichkeit zu setzen, dass die Apostel einen anderswerthigen Specialglauben für sich empfangen haben könnten, oder dass es auf einen Act der unparteilichen Gerechtigkeit Gottes und Christi zurückgeführt werden könnte, dass ausser und neben den Aposteln noch Andere den Zutritt zu dem Glauben erlangten, welcher ihnen ebenso wie den Aposteln das Heil verbürgte. Gerade dieses angehängte ἐν δικαιοσύνῃ κτλ. würde, auch bei der Deutung des ἡμῖν auf die Apostel, unverständlich bleiben, wenn man nicht zugleich annehmen wollte, dass der Verf. die Apostel hier nicht sowohl in ihrer amtlichen Eigenschaft als vielmehr in ihrer Eigenschaft als frühere Juden ins Auge gefasst habe, wie sich der Verf. durch das beigefügte Συμεών zweifellos als Juden charakterisiren will (geg. v. S.). Vollends bei der Berufung auf 1 16ff. (Sp. 10) würde man, streng genommen, kein Recht haben, in das ἡμῖν ausser jenen drei Aposteln, welche thatsächlich die Herrlichkeit Christi auf dem Verklärungsberge geschaut haben, auch die anderen Apostel mit einzuschliessen, besonders wenn man, wie Spitta selbst 479 es thut, ἀπόστολος im weiteren Sinne von „den von Gott berufenen Missionaren" deutet (3 2; dass der Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ das ἀπόστολος in 1 1 als ein heterogenes charakterisiren sollte, ist willkürliche Annahme). Wenn wir Recht hatten mit der Annahme, der Verf. wolle durch den Gebrauch des sonst für Petrus durchaus ungebrauchten Namens Συμεών

auf sein Judenchristenthum hinweisen (was Sp. allerdings in Abrede stellt), so giebt dieser Name den einzig möglichen sachlichen Anknüpfungspunkt für das ἡμῖν; der Apostel stellt also sich und die Judenchristen zusammen den Lesern als Heidenchristen gegenüber; diese Worte sind demnach als Beweis dafür anzusehen, dass die Leser Heidenchristen sind. Und wenn auch das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen im ganzen Briefe nicht berührt wird (Brückn., Keil, Sp. u. A.), ausser in dieser ersten Ausführung, so lässt sich doch der Brief, wie ausser Sp. alle Ausleger zugeben, am besten verstehen von der Voraussetzung aus, dass die Leser Heidenchristen sind. Dass sich bei unserer Auffassung „eine schlagende Parallele" zu Act 11 17 (*τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*) ergiebt, ist unleugbar; und wenn Sp. auch den ersten Petrusbrief als Kanon für petrinische Rede- und Denkweise nicht gelten lassen will, so darf er schwerlich jener durch Quellenscheidung in ihrer Ursprünglichkeit verbürgten Stelle aus Act den gleichen Zweifel entgegenbringen. — *λαχοῦσιν* hebt hervor, dass der Glaube ihnen ohne eigenes Zuthun als Gnadengeschenk zugefallen ist. — Ueber die Breviloquenz des Ausdruckes s. Winer 579. — *πίστις* ist nicht objectiv zu fassen wie Jud 3 als „Glaubenslehre" (Fronm., v. S.), sondern in subjectivem Sinne als „Heilsvertrauen", da es V. 5 als erste in der Reihe der christlichen Tugenden erscheint (vgl. Sp.). — *ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ κτλ.*) Luther übersetzt: „in der Gerechtigkeit, die unser Gott giebt"; hiernach wäre *δικαιοσύνη* hier das Gnadengeschenk Gottes, welches die Folge der *πίστις* ist, sei es, dass darunter der Zustand des Gerechtfertigtseins (Schott) oder die den Geboten Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit des Christen verstanden wird (Brückn.); bei dieser Auffassung darf *δικ.* jedoch nicht mit *πίστιν* verbunden werden; denn durch *ἐν* würde, wie man es auch deuten möchte, jedenfalls die *πίστις* als in der *δικαιοσύνη* enthaltend bezeichnet, was doch dem Verhältniss beider zu einander nicht entspricht: dem Christen ist nicht der Glaube in der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit in dem Glauben ertheilt (vgl. Sp.)*). Schott und Steinf. verbinden (nach Beng.) *ἐν*

*) Hofm. verbindet *ἐν δικ.* unmittelbar mit *πίστιν* und versteht unter *δικαιοσύνη* hier „die Gerechtigkeit, welche Christum zu unserem Heiland macht, die, an welcher die Welt ihrer Sünde Sühnung hat" (vgl. Goeb.); diese Erklärung setzt voraus, dass *θεοῦ* Prädicat zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist; ausserdem aber hat sie gegen sich, dass der Context auf eine solche nähere Bestimmung des Begriffes durch nichts hin-

δικαιοσ. unmittelbar mit ἰσότιμον; jedoch dann würden wir erwarten, dass es neben ἰσότιμον gestellt wäre (Sp.). Die präposit. Bestimmung ist vielmehr mit dem Verb. zu verbinden: „auf Grund der δικαιοσ. haben sie den gleichwerthigen Glauben empfangen", und δικαιοσ. ist hier somit keine Gabe, sondern eine Eigenschaft oder ein Verhalten Gottes, nämlich, dem ἰσότιμον entsprechend, die Gerechtigkeit Gottes, welche jedwede Parteilichkeit ausschliesst, nach welcher er ohne Ansehen der Person Allen, Juden wie Heiden, einen gleichwerthigen Glauben zutheilt (vgl. Act 10 34f.) Beide sollen auf Grund desselben Glaubens das Heil erlangen (Augusti, Jachm., Reuss, Weiss und mutatis mutandis auch Sp. und v. S.).*) — Ob τοῦ θεοῦ ἡμῶν und σωτῆρος als doppeltes Attribut zu Ἰησ. Χρ. genommen werden muss (Beza u. a.; Sp., v. S.) oder ob beides von einander zu trennen und τοῦ θεοῦ ἡμῶν auf Gott zu beziehen ist (Wies., Br., Steinf., Huth.), lässt sich schwer entscheiden. Die erstere Fassung ist grammatisch correcter und hat überdies in 1 11, 3 18 ihre Analogie. Der Gedanke findet dann seine Umschreibung in der von Christo ausgesagten θεία δύναμις V. 3 (cf. V. 16). Grammatisch möglich ist aber auch die zweite Fassung, die ihre wesentliche Unterstützung in der Doppeltheilung in V. 2 findet. Wenn die Wahrung und Mehrung ihres christl. Heilsstandes auf eine volle Erkenntniss Gottes und Christi gegründet wird, so erwarten wir, dass auch der Heilsempfang auf beide zurückgeführt werde. Und kann man ferner mit Recht behaupten, dass die δικαιοσύνη in der vorliegenden Aussage eine wesentlich göttliche Eigenschaft ist, so kann man daraus folgern, dass Gott hier an erster Stelle genannt sein müsse, aber ebenso zulässig ist auch die andere Schlussfolgerung, dass Christus aus eben diesem Grunde an dieser Stelle im Unterschied von den übrigen in Betracht kommenden Stellen des Briefes θεός genannt werde. Wir lassen es also bei einem non liquet bewenden. — Die unmittelbare Uebertragung von θεός auf Christum würde an Hbr 1 8 und an den auf Christum zu beziehenden Doxologieen Röm 9 5 Hbr 13 21 ihr

weist und dass es willkürlich ist, πίστιν ἐν δικ. zu erklären: „der Glaube, der sich auf die Gerechtigkeit Jesu Christi verlässt".

*) Die Uebersetzung des Wortes mit „Güte" oder „Treue" (Pott, Beza, Piscat., Grot.) ist wegen des ἰσότιμον auszuschliessen. Wies. deutet es auf „die Gerechtigkeit Gottes und Christi, welche sich in der Sühnung der Sünde der Welt erzeigt hat" und Fronm. als „die den Tod des Sünders fordernde Gerechtigkeit": beide Deutungen von dogmatischen Vorurtheilen eingegeben. Ueberdies ist nicht zu verstehen, wie die so gefasste Gerechtigkeit Gottes als Glauben wirkend gedacht werden könnte.

Seitenstück haben, dagegen ist die unmittelbar attributive Verbindung mit *Ἰησ. Χρ.* ohne Analogie. — Die Richtigkeit der ersten Deutung wäre für den Fall ausgemacht, dass in V. 2 die Lesart zu acceptiren wäre, nach welcher Christus als einziges Objekt der *ἐπίγνωσις* genannt wird. — Der Gruss in V. 2 ist mit IPt 1 2 gleichlautend. In dem präpositionalen Zusatz wird angegeben, worin die Mehrung der Gnade u. s. w. begründet und wodurch sie deshalb auch vermittelt wird (de W.). Die eindringende Erkenntniss Gottes und Christi ist demnach als Voraussetzung gedacht für die Mehrung des *χάρις καὶ εἰρήνη*. Allein diese *ἐπίγνωσις* ist nicht „speculatives" Eindringen in das Wesen Gottes und Christi; daher ist an einen Gegensatz gegen gnostische Theorien (Holtzm., Jülich.) nicht zu denken.

1 3-11. Erste grundlegende Ermahnung.

1 3*). *ὡς*) Lachm., sowie WH. verbinden *ὡς* unmittelbar mit dem Vorhergehenden und setzen nach *φθορᾶς* am Ende von V. 4 einen Punkt; eben so Oecum., Theoph., Vulg., Beda, Erasm., Hornej., Grot., und neuerdings namentlich Sp. und v. S. (mit Berufung auf ignat. Briefe). Wenn auch dagegen nicht beweisend ist, dass diese Verbindung gegen die Analogie der neutestamentl. Briefe ist, in denen die Ueberschrift mit der Segensformel schliesst, so verbietet doch das *ὡς* in Verbindung mit dem absoluten Genitiv jene Construction. Denn durch *ὡς*, welches nicht ohne Weiteres mit *καθώς* gleichgestellt werden darf (geg. v. S.), wird der Inhalt von V. 3. 4 als subjektiver Beweggrund charakterisirt (Winer: „überzeugt, bedenkend, im Bewusstsein, dass die göttliche Macht u. s. w."); daher kann V. 3. 4 nicht zur Begründung des objektiven Wunsches *πληθυνθείη* dienen, sondern nur ein Motiv für eine Ermahnung (nämlich die in V. 5 folgende) einführen (ähnlich auch de W. und überhaupt die neueren Ausleger**); vgl. die Constr. in IKor 4 18, IIKor 5 20

*) Nach A ℵ etc. lesen Tisch., Treg. i. Kl. am R. *τὰ πάντα*; ebenso Weiss mit der zutreffenden Begründung, dass die Hinzufügung wegen des durch unsere Worte davon getrennten *τὰ πρὸς ζωήν* für ℵA viel zu reflectirt wäre und dass es leicht ausfallen konnte wegen der Aehnlichkeit der folgenden Buchstaben. — *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς* (BKL min. Thph. Oec. WH. txt) statt *ἰδίᾳ κτλ.* ist rein mechanische Correctur nach Analogie des vorangehenden und folgenden *διά*.

**) Selbst Sp. 31 erkennt an, dass durch *ὡς* der Participialsatz eine subjective Wendung erfährt, und v. S. redet von einer Begründung der Zuversichtlichkeit des Wunsches in V. 2. Aber in V. 2 ist der Wunsch lediglich objectiv ausgesprochen; der Begriff der Zuversichtlichkeit, mit welchen allerdings das für *ὡς* erforderliche subjective Moment gegeben sein würde, ist willkürlich eingetragen.

und den häufigen Gebrauch des einer nachfolgenden Ermahnung voraufgeschickten ὡς in IPt. — τὰ πάντα — δεδωρημένης) τὰ πάντα weist mit seinem Art. auf das Vorige zurück: „alles dabei in Betracht Kommende, alles in der eben besprochenen Beziehung Nothwendige“ d. h. Alles, was an Voraussetzungen erforderlich ist, damit es zu einer Mehrung der χάρις und εἰρήνη bei euch komme, nach dem Vorigen also in erster Linie die ἐπίγνωσις, von welcher ja auch in unserem Verse wieder in gleichem Sinne die Rede ist. Vielleicht hat der Verf. nebenbei auch noch die πίστις aus V. 1 im Auge. — δεδωρημένης ist nicht Pass.*), sondern Med. (vgl. Gen 30 20, Prv 4 2, Mk 15 45), und τῆς θείας δυνάμεως ist Subjekt. — Die θεία δύναμις ist hier ein Prädikat des zu gottgleicher Herrlichkeit und Macht erhöhten κύριος; denn αὐτοῦ geht der Stellung der Wörter nach auf Ἰησ. τ. κυρίου ἡμῶν (Calv., Schott, Steinf., Weiss; vgl. Sp., v. S.), nicht auf θεοῦ (de W., Brückn., Wies., Keil, welche übersehen, dass dann θείας unerklärlich, weil überflüssig wäre), noch weniger auf beides (Dietl., Fronm.). — τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν) Als Objekt wird nicht ζωὴ καὶ εὐσέβεια selbst genannt, sondern: τὰ πρὸς ζωὴν κτλ.; denn die Gewinnung von jenem ist durch das Verhalten des Christen bedingt, damit ihm diese aber ermöglicht werde, ist ihm Alles, was zur ζωή und εὐσέβεια dient (vgl. Idc 17 10, Lc 19 42, Act 28 10) geschenkt; ζωή ist, da ihm εὐσέβεια erst folgt, das neue durch die Wiedergeburt erzeugte geistliche Leben, nicht das ewige Leben (geg. Grot., Reuss, Hofm., Spitta): die Entgegnungen Spittas verschlagen nichts, weil hier offenbar (vgl. τοῦ καλέσαντος κτλ.) auf den Beginn des neuen christlichen Lebens reflectirt wird. εὐσέβεια ausser Act 3 12 nur in den Pastoralbriefen und IIPt. Beides zusammen bildet den Gegensatz gegen: ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά (V. 4). Während nun allgemein angenommen wird, dass in ἡμῖν der Verf. sich mit den Lesern zusammenschliesse, führt Sp. unter Zustimmung v. S.'s auch hier seinen Lieblingsgedanken durch, und bezieht es auf die Apostel im Unterschiede von den Lesern. Dagegen (nicht dafür) spricht die Wortstellung, nach welcher der Ton auf dem ersten πάντα liegt, mag nun der Artikel gelesen werden oder nicht. Die Voranstellung des ἡμῖν wäre doppelt erfordert, wenn man (wie Sp. und v. S. es thun) V. 3 unmittelbar mit V. 2 verbände, weil dann ja die ἡμεῖς in direkten Gegensatz gegen

*) So Luther: „nachdem allerlei seiner göttlichen Kraft, was zum Leben und göttlichen Wandel dient, uns geschenkt ist“ (vgl. vulg.).

die ὑμεῖς treten würden. Aber welch eine geschraubte Gedankenverbindung ergäbe sich, wenn man dann noch V. 3. 4 eine wirkliche Begründung von V. 2 sein liesse, ein Verhältniss, das Sp. 32. 33 in Folge seiner Deutung sichtlich abschwächen muss. Die Durchführung jenes Gegensatzes bis V. 4 scheitert aber vor Allem auch daran, dass der Absichtssatz in V. 4 ohne Weiteres aus dem ἡμῖν in die zweite Person übergeht, während es bei Sp.'s Ansicht nothwendig heissen müsste: ἵνα καὶ ὑμεῖς. Ein wirklicher Gegensatz ist nicht sichtbar. Alles, was v. S. über correspondirende Ausdrücke in den beiden auf die Apostel und auf die Leser bezüglichen Gedankenkreisen, in dem ἡμεῖς-Kreis und in dem ὑμεῖς-Kreis, sagt, behält seinen vollen Werth auch dann, wenn in ἡμῖν die Apostel mit den Lesern zusammengeschlossen sind. V. 3. 4a bildet die Grundlage für V. 4b; und mag nun mit διὰ τούτων alles in V. 3. 4a Gesagte oder nur der Begriff ἐπαγγέλματα wiederaufgenommen werden, in beiden Fällen ist es gänzlich ausgeschlossen, dass die in V. 4b Angeredeten in irgendwelchen Gegensatz zu den ἡμεῖς im Vorigen gestellt werden können. Denn διὰ τούτων kann nur bedeuten: „dadurch, dass alles im Vorigen Gesagte von euch gilt". Im Vorigen ist ja nun aber nur davon die Rede, dass alles das den ἡμεῖς zu Theil geworden sei. Es findet sich auch nicht die geringste Andeutung, dass und wie diese Güter von den ἡμεῖς auf die ὑμεῖς übertragen worden wären. Daraus folgt mit absoluter Sicherheit, dass die Leser in die ἡμεῖς im Vorigen eingeschlossen gedacht werden müssen. Dies διὰ τούτων würde, wenn die Auffassung von Sp. und v. S. berechtigt wäre, in dem ἵνα-Satz ein καὶ ὑμεῖς erst recht unumgänglich nothwendig gemacht haben. — διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς) giebt an, wodurch die Gabe an uns vermittelt ist; zu ἐπίγνωσις s. V. 2. Gott wird hier als ὁ καλέσας ἡμᾶς bezeichnet, weil nur die Erkenntniss des berufenden Gottes es ist, durch welche uns πάντα τὰ πρ. ξ. κτλ. zugeeignet wird, indem mit dem Bewusstsein, berufen zu sein, die Gewissheit des Besitzes der Verheissungen sich verbindet, wovon V. 4 redet. Das Subjekt zu καλεῖν ist nicht Christus (Vorst., Jachm., Schott, Sp., v. S. u. A.), sondern Gott (Aret., de W., Hofm., Keil, Goeb. u. A.), weil sich sonst nach jenem auf Christus bezogenen αὐτοῦ die erweiterte Ausdrucksweise statt eines einfachen αὐτοῦ kaum erklären liesse. Die Berufung auf die sonstigen Analogieen aus dem N. T. (so bish. in dies. Comm.) ist allerdings exegetisch zunächst unerlaubt (Spitta); aber auch der Context legt unsere

Auffassung näher. Sie wird gefordert, wenn die von uns in V. 2 befolgte Lesart zu acceptiren ist. Denn dann bildet diese Aussage nur eine Umschreibung des dort zu Grunde liegenden Gedankens, dass eine Erkenntniss Gottes ohne eine Erkenntniss Jesu Christi, des erhöhten Herrn, nicht zu denken ist. Die erste ist augenscheinlich schon dort durch die zweite vermittelt gedacht. — *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*) *δόξα* bezeichnet das Sein, *ἀρετή* die Wirksamkeit; Bengel: ad gloriam referuntur attributa Dei naturalia, ad virtutem ea, quae dicuntur moralia; intime unum sunt utraque. Es ist wohl möglich, dass die Begriffe *δόξα* und *ἀρετή* nach Absicht des Verf. den beiden anderen *ζωή* und *εὐσέβεια* entsprechen sollen (vgl. v. S.), und dass dadurch das *ἰδίᾳ* (vgl. dazu Jak 1 14, Jud 6) hervorgerufen ist. — *ἀρετή* ist bei den LXX Uebersetzung von הוֹד und תְּהִלָּה (vgl. Hab 3 3, Sach 6 13, Jes 42 8.12, 43 21). — Das Wesen Gottes ist als Mittel und Ursache der Berufung dargestellt; ähnlich Gal 1 15; vgl. auch Röm 6 4. Der Ausdruck erinnert lebhaft an IPt 2 9. Die concrete Beziehung auf die Verklärungsgeschichte (vgl. V. 16. 17) wurde Sp. nur ermöglicht durch die direkte Anknüpfung von V. 3 an V. 2, durch die von ihm bevorzugte Lesart *τοῦ κυρίου ἡμῶν* in V. 2 und durch die unzulässige Beschränkung des *ἡμᾶς* auf die Apostel oder vielmehr, wie hier gefordert werden würde, auf die drei Augenzeugen der Verklärung. Die erweiterte Beziehung auf die Leser wird noch besonders nahe gelegt durch die Anknüpfung der Ermahnung in V. 10 an die *κλῆσις* der Leser.

1 4 *) ist nicht als reiner Zwischensatz in Parenthese zu schliessen; denn wenn auch V. 5 der sich auf den Participialsatz V. 3 beziehende Hauptsatz ist, so ist er doch in seinem Gedanken durch V. 4 mit bestimmt. — *ὧν* bezieht sich am natürlichsten auf das unmittelbar vorhergehende *ἰδίᾳ δόξῃ κ. ἀρετῇ* (Dietl., Wies., Brückn.), nicht auf *τὰ πάντα* (Hofm.), was zu weit davon entfernt steht. Warum diese Beziehung sinnlos sein soll (Sp. 45), ist nicht abzusehen. Vielmehr das Berufen und Schenken der Verheissungen fällt sachlich stets zusammen; wenn daher das erste durch die *δόξα* und *ἀρετή* Gottes zu Stande kommt, dann lässt sich

*) Rcpt. nach min.: *τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια*. Buttm., WH. txt, Weiss haben nach B min. Thph. *τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν*. Lachm., Tisch. VII, Treg. (vgl. Spitta) lesen nach ACT vulg.: *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν* (A: *ὑμῖν*). Tisch. VIII (WH. a. R.) hat nach ℵKL min. *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα* aufgenommen. Welche Lesart die ursprüngliche ist, lässt sich nicht sicher bestimmen. — *ἐν τῷ κόσμῳ* ist nach ABLℵ geg. CKP min. zu lesen.

ohne Weiteres auch sagen, dass uns durch eben dieselben die Verheissungen geschenkt sind. — ἐπάγγελμα kommt nur noch 3 13 vor, wo als Inhalt desselben die zukünftige Erneuerung des Himmels und der Erde genannt ist; es sind hier also nicht die uns in Christus erfüllten Verheissungen der Propheten des A. B., auch nicht die uns in Christus zu Theil gewordenen verheissenen Dinge (Wies., Schott, Keil), sondern nach V. 11. 12 ff., 3 4. 9. 13, die im Evangelium enthaltenen Verheissungen der παρουσία Christi und der zukünftigen Vollendung seines Reiches gemeint (Hofm., Brückn., Sp., v. S., Weiss) *). — ἡμῖν ist, welche Lesart man auch acceptiren mag, also auch wenn es unmittelbar auf τίμια folgen sollte, mit dem Verbum δεδώρηται zu verbinden, welches diesen Dativ erfordert. Die Wortstellung spricht in keinem Falle dagegen. Eine derartige Sperrung der Worte, die unser Verf. liebt, ist echt griechisch. Freilich ist dabei dieser eingeschobene Dativ gänzlich ohne Betonung. Einen Accent bekommen lediglich die durch den Dativ von einander getrennten Worte. Aber auch wenn man ἡμῖν zu τίμια zieht, ist es betonungslos; und es ist sprachlich deshalb schlechterdings unzulässig, ἡμῖν auch nur in den allergeringsten Gegensatz zu den im Folgenden angeredeten Personen zu stellen. — δεδώρηται ist auch hier nicht Pass. (Dietl.), sondern Medium. Die Verheissungen sind ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Subject zu δεδώρ. ist ὁ καλέσας. — Spitta benutzt diesen Relativsatz, um den Uebergang in die zweite Person im Absichtssatze zu erklären. Darum bezieht er δι' ὧν, was an sich möglich wäre, über ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ hinweg auf ἡμᾶς, was er von den Aposteln verstand: „Durch Vermittelung des Petrus und seiner apostolischen Genossen hat Jesus den Lesern die sehr grossen und Aposteln werthvollen Verheissungen geschenkt". Dagegen spricht zum ersten, dass der Verf. in δι' ὧν die ἡμᾶς gewissermassen in dritter Person nennen und dann doch wieder mit ἡμῖν in die erste Person übergehen würde. Vor allen Dingen aber würde als entfernteres Objekt ὑμῖν zu ergänzen sein, was aber um so weniger weggelassen werden durfte, als „es dem ἡμῖν wirkungsvoll gegenübertritt" (Sp. 46). Auf ein Versehen des Abschreibers (Sp. 47) zu reflectiren, ist willkürlich und wäre nur erlaubt, wenn sich keine andere Be-

*) Der Behauptung Schott's, dass ἐπαγγέλματα der Form des Wortes nach „verheissene Dinge" sein müssen, steht 3 13 entgegen; warum aber nicht die Verheissungen als solche die κοινωνία θείας φύσεως sollen vermitteln können, wie Wies. meint, ist nicht wohl einzusehen (vgl. dageg. Sp. 48).

ziehung des δι' ὧν durchführen liesse. Ein ὑμῖν einzuschalten haben wir jedoch um so weniger ein Recht, als wir auch im Finalsatze die Anknüpfung mit ἵνα καὶ ὑμεῖς κτλ., die dann nöthig wäre (s. ob.), vermissen. Dieses Fehlen des ὑμῖν allein genügt, um die ganze eigenthümliche Konstruction eines Gegensatzes zwischen Aposteln und Lesern, wie wir sie bei Sp. finden, hinfällig zu machen. Vielmehr der unmerkliche, nicht gegensätzliche Uebergang in die zweite Person ist der definitive Beweis dafür, dass der Verf. zu den ἡμεῖς im Vorigen immer auch die Leser gerechnet hat. Der Uebergang in die zweite Person findet nur statt, weil nun die specielle Ermahnung beginnt, deren Begründung allerdings in den den Lesern mit dem Apostel gemeinsamen Heilsgütern liegt. — ἵνα διὰ τούτων) Calv., de W.-Brückn., Hofm., Sp. u. A. beziehen τούτων auf τὰ πρὸς ζωὴν κτλ. als den Hauptgedanken; allein mit Recht nennt Wies. diese Konstruction „eine Verrenkung der Struktur, die nur durch die Unmöglichkeit einer anderen Beziehung gerechtfertigt wäre"; unrichtig ist auch die Beziehung auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ (Beng.); der Stellung gemäss ist es nur auf ἐπαγγέλματα (Dietl., Wies., Schott, Keil, Weiss)*), nicht zugleich auf δόξῃ κ. ἀρ. (Fronm.) zu beziehen. Die ἐπαγγέλματα, die nach der Beschauung von IIPt den wesentlichsten Bestandtheil des Evang. bilden, sind es nach dieser Aussage also vor Allem, welche in uns ein neues Leben zu wirken und uns in das göttliche Wesen hinein zu verklären vermögen. Diese Anschauung bewegt sich durchaus auf einer Linie mit der Grundidee von IPt, wonach die Hoffnung auf die Theilnahme an der künftigen Vollendung das Princip der Lebenserneuerung genannt wird. — γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) Es ist zu erwarten, dass in diesen Worten eine ungefähre Umschreibung von ζωὴ καὶ εὐσέβεια (V. 3) gegeben wird. Denn die Abzweckung des uns nach 3a von Christo Geschenkten muss inhaltlich mit der Abzweckung dessen, wodurch nach 3b. 4. die Gabe Christi an uns vermittelt und verwirklicht worden ist, zusammentreffen. Aber eben darum darf die Theilnahme an der göttlichen Natur nicht als

*) Diese Beziehung des τούτων, die zunächst liegt, würde nur dann unmöglich sein, wenn man die Aussage des Satzes von der zukünftigen Theilnahme an der göttlichen Natur in der Endvollendung verstände (geg. Sp.). Nur dann ergäbe sich der Satz, dass das Evang. mit seinen Verheissungen die Verklärung des σῶμα ψυχικόν in das σῶμα πνευματικόν bewirke, was Sp. allerdings mit Recht (geg. Schott) zurückweist.

etwas rein Zukünftiges angesehen werden (Hofm., Schott, Sp., v. S., Goeb.), sondern als etwas, was sich, wie die ζωή und εὐσέβεια bereits gegenwärtig im christlich-sittlichen Leben realisirt. Um dieser Parallele willen kommt an unserer Stelle die göttliche Natur wesentlich nach ihrer ethischen Bestimmtheit in Betracht, kurz als die Heiligkeit Gottes in ihrem Gegensatz gegen alles profane, sündhafte, befleckende Weltwesen, welches die φθορά nach sich zieht*). Durch die zweite Person (γένησθε) wird das den Aposteln und Lesern gleichermassen Zukommende (ἡμῖν) den Lesern besonders zugeeignet, weil nunmehr die eigentliche Paränese beginnen soll**). — Durch den sich anschliessenden Participialsatz wird nicht etwa die Bedingung ausgedrückt, unter welcher der Christ der göttlichen Natur theilhaft wird: „so ihr fliehet" (Luth., Brückn.). Mit ἀποφυγόντες (das Wort kommt nur in IIPt vor; freilich $2_{18.20}$ mit Acc. construirt) wird überhaupt kein bloss menschliches Thun (Sp.) gezeichnet, sondern, was noch besonders durch die Genitive nahe gelegt wird, ein Erfahrniss der Leser (vgl. Weiss), also eine göttliche Gnadenthat (V. 9)***), welcher ein entsprechendes Verhalten von Seiten der Leser folgen soll (V. 5). Der Satz weist augenscheinlich auf die Schlussworte von V. 3 zurück: durch die Gnadenthat der Berufung sind sie der Welt, den Lüsten, die in der Welt herrschen und der φθορά, welche um jener in der Welt herrschenden Lüste willen das Wesen der Welt bildet, entnommen. Auch φθορά ist demnach in gewissem Sinne ein

*) Wenn Hofm. gegen diese Auffassung den Ausdruck φύσις geltend macht, weil die menschliche φύσις von dem menschlichen Personleben zu unterscheiden sei und jene auch bei dem Wiedergeborenen die gleiche bleibt, bis sein σῶμα aus einem σῶμα ψυχικόν zu einem σῶμα πνευματικόν wird (vgl Sp.), so ist dabei nicht beachtet, dass hier nicht von der menschlichen, sondern von der göttlichen φύσις die Rede ist, bei Gott aber ein Unterschied zwischen Natur- und Personleben nicht statuirt werden kann.

**) Der Personenwechsel macht unsere Erklärung also nicht unmöglich. Es ist daher nicht nöthig, mit ἵνα den Nachsatz beginnen zu lassen (Hofm.), eine Konstruction, die mit Recht von allen Auslegern verurtheilt ist. Denn abgesehen von der unerträglichen Schwerfälligkeit der Konstruction, die keinem Leser das richtige Verständniss des Zusammenhanges ermöglicht haben würde, wäre dann für διὰ τούτων keine Anknüpfung an irgend etwas Vorhergehendes gegeben (vgl. dazu Keil).

***) Bengel: haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum, communionem cum Deo comitans, h. l. ponitur. — Diejenigen Ausleger, welche das γένησθε in die Zukunft verlegen, mhssen ἀποφυγόντες ebenfalls als zukünftig fassen: „göttlicher Natur tüeilhaftig werden sollt ihr als solche, welche eben damit entkommen sind (sein werden) τῆς — φθορᾶς" (Schott).

ethischer Begriff und entspricht gegensätzlich dem obigen ζωή in sittlichem Sinne ebenso, wie ἐπιθυμία den Gegensatz zu εὐσέβεια bildet (vgl. v. S.). Natürlich ist hier die φθορά, dort die ζωή zugleich die Voraussetzung und der Beginn des definitiven Verderbens und des wahrhaften, dauernden Lebens. Auf diese künftige Entfaltung der beiden Begriffe ist jedoch in diesem Zusammenhange nicht reflectirt. Der Gegensatz ihres früheren Wandels ἐν ἐπιθυμίᾳ und der Theilnahme am heiligen Wesen Gottes erinnert lebhaft an IPt 1 14-16. — Zu φθορά vgl. 2 12, Röm 8 21, Gal 6 8; zu φθείρεσθαι Jud 10; zu κόσμος Jak 1 27; zum Gegensatz von φθορά und ζωή IPt 1 23; zum Zusammenhang zwischen ἐπιθυμία und κόσμος IJoh 2 16. 17. — Sowohl ἐν τῷ κόσμῳ als ἐν ἐπιθυμίᾳ sind von φθορᾶς abhängig*).

1 5. 6**). Mit V. 5 beginnt der Nachsatz zu V. 3. 4. Die Berufung und die damit verbundenen Verheissungen, kraft deren sie dem Zusammenhange mit dem profanen Weltleben entnommen sind und göttlichen Wesens theilhaftig geworden, schliesst ein eifriges sittliches Streben ihrerseits nicht aus, vielmehr eben aus diesem Grunde, weil sie alles das an sich erfahren haben, sollen sie nun auch thun, was in ihren Kräften steht, damit sie das für sie in Aussicht genommene Ziel wirklich erreichen. — καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ) καὶ — δέ = „und auch"; durch καί wird dem Vorhergehenden ein Neues hinzugefügt, durch δέ wird dieses Neue als solches, also als etwas von dem Vorhergehenden zu Unterscheidendes betont. — αὐτὸ τοῦτο steht absolut = διὰ αὐτὸ τοῦτο: „eben deswegen" und geht auf den in V. 3ff., namentlich aber auf den in V. 4 ausgeführten Gedanken zurück: „eben deswegen, weil euch das alles zu Theil geworden ist, so etc."***). σπουδὴν

*) Die enge Verbindung des ἐν ἐπιθυμίᾳ mit ἐν τῷ κόσμῳ (Spitta nach Ewald) ist unzulässig, weil τῷ nicht wiederholt ist. Die Auslassung des Artikels findet fast durchweg nur nach Substantiven statt, deren Zusammenhang oder Ableitung von einem adjectivischen oder verbalen Begriffe auf der Hand liegt.

) αὐτὸ τοῦτο δέ (rec. nach BC*KLP al. pl. Oec.) ist von allen neueren Textkritikern aufgenommen. (א min. Thph. lesen αὐτὸ δὲ τοῦτο, was Sp. mit der unzutreffenden Begründung acceptirt, dass für diese Lesart indirekt auch die Handschriften zeugen sollen, welche καὶ αὐτοὶ δέ lesen. δέ gehört auch bei der Lesart καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ nicht zu τοῦτο, wie Sp. meint, sondern zu καί. Lachm. liest nach A: αὐτοὶ δέ, was nur als Nothbehelf zur glatteren Einführung des Nachsatzes gelten kann. Schott hält καὶ αὐτοὶ τοῦτο δέ für die ursprüngliche Lesart!

***) Grotius: Deus fecit quod suum est, vos quoque quod vestrum est facietis. Dietl. und Steinf. nehmen αὐτὸ τοῦτο als einfachen Akk., abhängig von ἐπιχορηγήσατε; allein gegen diese Verbindung streitet das

πᾶσαν παρεισενέγκαντες) vgl. Jud 3: πᾶσαν σπ. ποιούμενος (Jos. Arch. XX, 9 2: εἰσφέρειν σπουδήν); die Gläubigen sollen nun ihrerseits neben (παρά) dem ihnen Geschenkten eine in allen nur möglichen Richtungen sich bethätigende (πᾶσαν) σπουδή hinzubringen: ein deutlicher Beweis, dass bisher, auch in ἀποφυγόντες, nicht vom Thun der Leser die Rede gewesen sein kann*). ἐπιχορηγεῖν (urspr.: „zu den Kosten eines χόρος beisteuern") „beisteuern, darreichen" (IIKor 9 10, Gal 3 5: vgl. IPt 4 11) steht als Correlat zu δεδώρηται in V. 4 und bezeichnet „die Gegengabe, mit welcher der Gläubige die Gabe Gottes erwiedert" (Wies.). Deshalb kehren auch in V. 5 zunächst drei Begriffe wieder, welche uns bereits aus V. 1—4 bekannt sind. πίστις besitzen die Leser nach V. 1; es ist die spezifische Gottesgabe, die ihnen aus Gnaden zu Theil geworden ist. In dieser sollen sie die ἀρετή darreichen, d. h. die ἀρετή ist in der πίστις, wenn sie anders rechter Art ist, bereits mit gesetzt und enthalten, sie braucht sich nur aus ihr herauszuentwickeln (vgl. v. S.). Dass es dazu komme, liegt an ihrem Willen. — ἀρετή ist ganz umfassend die sittliche Tüchtigkeit in Gesinnung und Handlungsweise, nicht speciell Tapferkeit, „mannhafte Standhaftigkeit" (Weiss); denn das Wort muss etwas der göttlichen ἀρετή (V. 3) Analoges bedeuten. — ἡ γνῶσις ist hier, da von den praktischen Erweisungen des Christensinnes die Rede ist, die Einsicht in das, was der Christ unter allen Lebensverhältnissen zu thun hat: „verständige Einsicht, Besonnenheit" (Besser, Wies., Schott, Hofm., Keil, Spitta, Weiss)**). — V. 6. ἐγκράτεια (Act 24 25, Gal 6 22; vgl. Tit 1 8. IKor 7 9, 9 25), bezeichnet die Beherrschung der eigenen Begierden, die Mässigung in sinnlichen Genüssen: τὸ μηδενὶ ἀποσύρεσθαι πάθει (Oecum.); vgl. JSir 18 30, wo unter der Ueberschrift: ἐγκράτεια ψυχῆς die Gnome: ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου, καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέξεών σου κωλύου steht***). — ὑπομονή ist die andauernde Geduld

---

dabeistehende αὐτὸ, welches auf das Vorhergehende zurückblickt, was bei Dietl., der dies anerkennt, doch nicht seine volle Berücksichtigung finden kann. —

*) Dass das παρά hier nicht den Nebenbegriff des Heimlichen hat, versteht sich von selbst; unberechtigt aber ist es auch, wenn Hofm. behauptet, dass παρεισφέρειν σπουδήν „Zuwendung von Fleiss, der sich um etwas bemüht, was in anderer Weise schon gegeben ist", bedeute.

**) Besser weist richtig nach, dass Luther's „Bescheidenheit" eine andere Bedeutung hat als heute; aber die Bedeutung von γνῶσις wird doch nicht ganz getroffen, wenn Luther darunter „die Fürsichtigkeit", die in allen Dingen das rechte Mass innezuhalten weiss, versteht.

***) Nach Hofm. ist ἐγκράτεια „die Eigenschaft, vermöge deren sich Jemand alles Unzuträgliche versagt" (vgl. Sp.) — eine falsche Definition des Begriffes.

in allen Anfechtungen; Besser erinnert passend an das Sprichwort: abstine, sustine. — *εὐσέβεια*, wenn auch in dieser Stellung neben den speciellen Tugenden in V. 6a auffallend, muss doch in dem allgemeinen Sinn „Frömmigkeit, Gottesfurcht" belassen werden, den es in V. 3 und überall hat, wo es absolut steht*). Es ist um der folgenden beiden Begriffe willen eingefügt, welche sich aus der *εὐσέβεια* entwickeln.

1 7 fügt den genannten Tugenden noch die *φιλαδελφία* und die *ἀγάπη* hinzu, jene speciell den christlichen Brüdern, diese Allen ohne Unterschied gegenüber zu üben; vgl. ITh 3 12: *ἡ ἀγάπη εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας* (Gal 6 10); zu *φιλαδελφία* vgl. IPt 1 22**).

Die Zusammenstellung der verschiedenen Tugenden ist zwar nicht nach bestimmten logischen Kategorien geordnet, doch lässt sich die Zusammengehörigkeit der mit einander verbundenen Tugenden nicht verkennen; indem die zu erweisende Tugend die Ergänzung (Sp.) der vorausgesetzten bildet, entsteht dadurch eine fest zusammenhängende Kette: das Komplement der *πίστις* bildet die *ἀρετή*, denn ohne diese entbehrt jene des sittlichen Charakters und ist in sich selber todt; das der *ἀρετή* die *γνῶσις*, denn die Realisirung des sittlichen Willens ist durch die Einsicht in das, was jedesmal Noth thut, bedingt; das der *γνῶσις* die *ἐγκράτεια*, denn dem Willen und der Einsicht darf die Selbstbeherrschung nicht fehlen; das der *ἐγκράτεια* die *ὑπομονή*, denn wie den inneren, so gilt es auch den äusseren Anfechtungen gegenüber Stand zu halten; das der *ὑπομονή* die *εὐσέβεια*, denn in der vertrauenden Liebe zu Gott allein hat die *ὑπομονή* festen Halt; das der *εὐσέβεια* die *φιλαδελφία*, denn „wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht" (IJoh 4 20); das der *φιλαδελφία* die *ἀγάπη*, denn

*) Unrichtig ist es demnach, wenn Dietl. es hier erklärt als „die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Lebensverhältnissen"; wenn *εὐσέβ.* nicht auf das Verhältniss zu Gott bezogen wird (z. B. Dio Cass. 48 5: *διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀδελφὸν εὐσέβειαν*), so muss das anderweitige Object bestimmt angegeben sein. Das spricht auch gegen Spitta, der es „von der Pietät gegen alle irdischen Autoritäten ganz im Allgemeinen" deutet.

**) Während Dietl. den Begriff der *φιλαδελφία* so zurücksetzt, dass er es nur für den Gegensatz dessen erklärt, was das 8. und 9. Gebot verbietet, während *ἀγάπη* der vollkommene Gegensatz gegen das im 10. Gebot Verbotene sei, eifert Spitta selbst gegen die gewöhnliche Einschränkung der *φιλαδ.*, es dürfe nicht bloss auf die Angehörigen der christlichen Gemeinde, sondern es müsse allgemeiner auf alle natürlichen Verhältnisse der Familien- und Volksgenossenschaft bezogen werden. Ein greifbarer Fortschritt findet dann aber kaum noch statt, wenn der Verf. *ἀγάπη* trotzdem noch hinzufügt.

ohne diese würde jene in beschränkte Engherzigkeit ausarten. Indem so eine Tugend das Komplement der andern ist, treibt diese sie als ihr nothwendiges Product aus sich selbst hervor; Bengel: praesens quisque gradus subsequentem parit et facilem reddit, subsequens priorem temperat ac perficit.

1 8*). ταῦτα sc. die genannten Tugenden. — Zu ὑπάρχειν c. Dat. vgl. Act 3 6; πλεονάζειν (ITim 1 14) „reichlich vorhanden sein" oder „das Maass überschreiten, mehr werden, zunehmen (abundare, crescere)"; nach dem sonstigen neutestamentl. Sprachgebrauch ist die zweite Bedeutung (bes. häufig bei Pls.) vorzuziehen, zumal da sonst ὑπάρχοντα sehr überflüssig wäre (vgl. Sp.); die Participia müssen durch „wenn" aufgelöst werden, weil die Aussage sich auf die Ermahnung V. 5 zurückbezieht und „V. 9 das Gegentheil als möglich gesetzt ist" (Brückn.); Luther hat in seiner Uebers. fälschlich beide Begriffe zusammengezogen. — In der Satzaussage ist ὑμᾶς aus dem vorangehenden ὑμῖν zu ergänzen. — ἀργούς und ἀκάρπους sind also Prädicatsaccusative, und der präpositionale Zusatz ist mit diesen Adjectiven unmittelbar zu verbinden (geg. Weiss, der die Adject. als eigentliches Object zu καθίστησιν nimmt). Die Negationen gehören zu den Adjectiven; Hornej.: λιτότης est, cum ait: non inertes neque infructuosos pro operosos et fructuosos**). — Zu ἀργός vgl. Mt 20 3, ITim 5 13, Tit 1 12; ἄκαρπος (Jud 12) kann nicht nur „früchteleer", sondern auch „unfruchtbar" heissen, vgl. Eph 5 11 (geg. Schott). — καθίστημι heisst in der Verbindung mit einem Adjectiv: reddere, wozu machen, als Einen hinstellen; s. Pape s. v., und die Präp. εἰς drückt die Richtung aus; also: jene Tugenden machen thätig und fruchtbar in Beziehung auf die Erkenntniss, d. i. ihr werdet durch sie hinsichtlich der Erkenntniss gefördert; vgl. Kol 1 10: ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ; de W.: „Der Verf. betrachtet alle jene

---

*) Statt ὑπάρχοντα, das fast von sämmtlichen Autoritäten bezeugt ist, hat Lchm. nach A Vulg. etc. παρόντα aufgenommen, was durch Berücksichtigung des folgenden: πάρεστι entstanden oder einfacher Schreibfehler (Spitta) ist.

**) Nach v. S. soll der negative Ausdruck voraussetzen, dass der Mensch von Natur ἀργός und ἄκαρπος ist, oder dass Strömungen in der Gemeinde vorhanden waren, welche geeignet waren, die Christen ἀργ. καὶ ἀκάρπ. zu machen. Mit der ersten Deutung ist das Verb. καθίστησιν nicht in Einklang zu bringen (wir würden erwarten: „lässt euch nicht unfruchtbar bleiben"), die zweite ist abzulehnen, weil sich im ganzen Briefe sonst kein Zug findet, der sie rechtfertigte.

Tugenden nur als Stufen zu der Erkenntniss J. Chr."; so auch Brückn., Fronm., Steinf.*).

1 9**) giebt in negativer Form eine erklärende Erläuterung des vorherg. Verses. — Der Besitz jener Tugenden fördert die Erkenntniss; denn wer sie nicht besitzt, ist τυφλός, nämlich, sofern er ohne die rechte Erkenntniss Jesu Christi ist und bleibt. Der Relativsatz ist wiederum zu übersetzen: „Denn wenn Jemandem u. s. w."; daher μή. — μυωπάζειν (ἅπ. λεγ.) heisst: ein μύωψ d. i. ein Kurzsichtiger sein***); hiernach

*) Nach Dietl., Beng., Ewald, Hofm., Wies., Schott soll καθίστημι „erscheinen lassen, darstellen" heissen, so dass der Sinn wäre: „wer jene Tugenden hat, der erscheint dadurch als fruchtbringend in Bezug auf die ἐπίγν. τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.", dessen Erkenntniss manifestirt sich als eine thätige etc.; dies ist jedoch unrichtig, denn 1) καθίστημι hat diese Bedeutung weder bei den Klass., noch im N. T. (auch Jak 3 6. 4 4 und Röm 5 19 nicht); es heisst nicht darstellen, aufweisen, manifestiren oder dgl., sondern „hinstellen"; 2) wird auch εἰς in einem Sinne genommen, wie es sonst nicht vorkommt, da das Object, auf das es sich bezieht, auch bei den laxeren Verbindungen, in denen εἰς = „in Beziehung, in Betreff" ist, immer als Ziel zu denken ist; man würde ἐν erwarten; vgl. Luther: „in der Erkenntniss"; endlich 3) ist es ein sich von selbst verstehender Gedanke, dass, wenn die Erkenntniss die genannten Tugenden wirkt, sie sich dadurch als eine nicht unthätige Erkenntniss manifestire. Dieser dritte Grund spricht auch gegen Hofm.'s Erklärung, die von ihm so ausgedrückt wird: „Der Christ hat die Erkenntniss Christi. Wenn er nun in der Richtung auf sie ein nicht Unthätiger, nicht Unfruchtbarer ist, so lässt er die Richtung auf sie für das, was er thut und leistet, massgebend sein, aber, um es ihr Werk, ihre Frucht sein zu lassen". — Beiden Erklärungen tritt Spitta gegenüber mit der Uebers.: „sie stellen euch als fruchtbare u. s. w. hinein in das Gebiet der Erkenntniss". Diese Erklärung verdient vor jenen den Vorzug, weil sie dem ἄκαρπος, das einen Zustand, nicht eine Thätigkeit ausdrückt, und ebenso dem εἰς, sowie endlich der Bedeutung des Verbums καθίστησιν mehr gerecht wird. Das Gleiche gilt von der Uebersetzung, die Weiss giebt, der die Adjective als eigentl. Object fasst: „das Vorhandensein und Wachsthum jener Tugenden stellt nicht Träge in die Erkenntniss Christi". Das ὑμῖν wird dabei freilich gänzlich vernachlässigt, und vollends eine falsche Wendung nimmt auch Weiss wieder in seiner Deutung, wenn er hinzufügt: „der Sache nach kann das doch immer nur bezeichnen: es beweist, dass sie nicht träge und unfruchtbar waren, als sie in die Erkenntniss versetzt wurden". Da wird Ursache und Folge wieder geradenwegs umgedreht.

**) Rec. Lachm., Treg. a. R., WHtxt., Weiss lesen nach BCLPal. Thph. Oec. ἁμαρτιῶν. Statt dessen haben Griesb., Scholz, Tisch., Treg.txt. (WH. am Rande) nach AKℵ al. Damasc. ἁρματημάτων, was wahrscheinlich ursprüngliche Lesart ist; die Aenderung erklärt sich leicht aus Hbr 1 3, sowie daraus, dass ἁμάρτημα im N. T. das seltenere Wort ist.

***) Aristoteles erklärt sect. 31 μυωπάζοντες: οἱ ἐκ γενετῆς τὰ μὲν ἐγγὺς βλέποντες, τὰ δὲ ἐξ ἀποστάσεως οὐχ ὁρῶντες· ἐναντία δὲ πάσχουσιν οἱ γεροῦντες τοῖς μυωπάζουσιν· τὰ γὰρ ἐγγὺς μὴ ὁρῶντες τὰ πόῤῥωθεν βλέπουσιν.

dient μυωπάζων hier zur näheren Bestimmung des Begriffes τυφλός als eines solchen, der nur das Nahe, nicht aber das Ferne erblickt: „schwachsichtig" (Schott)*). — λήθην λαβών) ἅπ. λεγ. = oblitus; Vulg.: oblivionem accipiens; vgl. ὑπόμνησιν λαβών IITim 1 5 (cf. Joseph. Ant. II, 6. 9; s. Wetstein, Lösner, Krebs z. d. St.). Dieser aoristische Satz ist dem Vorhergehenden nicht bloss coordinirt, sondern zur begründenden Erklärung hinzugefügt. — τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων): „die (geschehene) Reinigung von den früheren Sünden". Wie πάλαι zeigt, ist unter καθαρ. hier nicht eine fortgehende (etwa durch Reue etc. zu beschaffende), sondern eine vollendete Handlung gemeint. Jedoch nicht der durch den Kreuzestod Christi vollzogene (ideale) καθαρισμός der Sünden für die gesammte Sünderwelt; dagegen spricht das αὐτοῦ, sondern die dem Einzelnen in der Berufung und Taufe (Brückn.. Schott, Hofm., Keil u. A.) zugeeignete Reinigung, d. i. Vergebung, so dass πάλαι die der Taufe voraufgegangene Zeit bezeichnet; vgl. IKor 6 11. Mit Unrecht bezieht deshalb Sp. diesen Gedanken, wie oben die Aussage von V. 4b, nicht auf eine Handlung Gottes, also nicht auf ein Widerfahrniss, sondern auf eine That des Menschen: „es ist die Hinwegreinigung der Sünden, welche der zur Erkenntniss Christi gekommene Mensch an sich selber vornimmt,

*) Die älteren Ausleger erkl. μυωπάζειν meistens nach Vorgang des Oec. als gleichbedeutend mit τυφλώττειν; so Calvin, Hornej. u. A.; allein die Gleichstellung dieser Begriffe lässt sich nicht rechtfertigen, auch entsteht dabei eine unerträgliche Tautologie. Die Uebers. der Vulg.: manu tentans (ähnlich Erasm.: manu viam tentans; Luth.: „und tappet mit der Hand", Calv.: manu palpans) ist wahrscheinlich aus der Glosse: ψηλαφῶν, vielleicht mit Berücksichtigung von Dtn 28 28 29, Jes 59 10 hergeflossen. Wolf erklärt das Wort, nach Vorgang von Bochart (Hierozoic. l. l. c. 4), durch καμμύειν oculos claudere: allein μυωπάζειν kommt nicht von μύειν τὰς (τοὺς) ὄπας, sondern von μύωψ her; ein μύωψ ist aber nicht derjenige, der die Augen willkürlich zumacht, sondern der aus Mangel an Weitsichtigkeit mit den Augen blinzeln muss, um etwas deutlich zu erkennen; dies gilt auch gegen Dietl., der übersetzt: „ein Augenverschliessender", wobei er an ein freiwilliges Verschliessen der Augen denkt, also gerade an etwas, das mit dem Begriff des Wortes im Gegensatze steht (vgl. Sp., v. S., welche darauf die Behauptung gründen, dass dieser Begriff die Blindheit als selbstverschuldet hinstellen solle). Es geht zu weit, wenn man das Bild presst und fragt, was das Nahe sei, das ein solcher noch allenfalls sehe, und was das Ferne, das unerkannt bleibt. Nicht nur Hofmanns Erklärung (vgl. Keil): „er sieht nur das ihm Gegenwärtige: dass er ein Glied der christlichen Gemeinde ist, aber wie er es geworden, liegt ausserhalb seines Gesichtskreises", sondern auch die gewöhnlichere, nach der irdische und himmlische Dinge die nahen und fernen Gegenstände der ἐπίγνωσις repräsentiren (Huth.), sind dem Gedankenzusammenhange völlig fremd (Sp.).

indem er die Sünden, welche bisher ihm angehörten, flieht als *μιάσματα τοῦ κόσμου* (2 20-22)". Weil der Mensch blind sei, habe er diese Reinigung vergessen. Durch *πάλαι*, wie durch die ganze Art des Ausdrucks wird offenbar der *καθαρισμός* als eine abgeschlossene, nicht fortgehende, auch nicht in früherer Zeit als fortgehend vorgestellte Handlung charakterisirt. Es liegt nahe, die Worte *κλῆσιν* und *ἐκλογήν* aus V. 10 hier in Parallele zu ziehen. Wer es an sittlichem Streben fehlen lässt, dem ist eben jenes in der Taufe ihm zu Theil gewordene Heilsgut der Reinigung von Sünden nicht mehr lebendig gegenwärtig; das will aber bedeuten: der steht nicht mehr in der Erkenntniss Christi, die in ihm vor Allem das Bewusstsein um jenes vornehmste Heilsgut und das Gefühl der damit sich verbindenden sittlichen Verpflichtung rege erhalten würde*).

1 10. *διό* folgert aus V. 8 und 9, nicht aus V. 9 allein. — *μᾶλλον* gehört unmittelbar zu *σπουδάσατε* und ist durch das *πλεονάζοντα* in V. 8 hervorgerufen; ebenso entspricht es dem *πλουσίως* in V. 11. Am meisten empfiehlt sich deshalb die einfache comparativische Fassung: „mehr" sc. als ihr bisher gethan habt (Spitta nach Beng., vgl. Weiss). Sp. erinnert mit Recht an die eindringliche Art, wie der Verf. seine Ermahnung in V. 5 einleitet mit *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες*, wie auch hier durch *ἀδελφοί* die Ermahnung noch dringender gemacht wird**). — Unter *ἐκλογή* verstehen Gerh., Wies.,

---

*) Sp. glaubt die Aussage dieses Verses zur Widerlegung unserer Auffassung von V. 8 benutzen zu können. Er meint, wenn unsere Auslegung richtig wäre, dann müsste der Gegensatz hier heissen: „denn wem jene Tugenden fehlen, der wächst in der Erkenntniss nicht". Er übersieht dabei, dass mit *ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα* lediglich der Gegensatz zu den Worten *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα* aus V. 8 gebildet wird, dagegen ein dem *πλεονάζοντα* entsprechender gegensätzlicher Ausdruck fehlt. Wenn V. 9, positiv gewendet, den Sinn hat: „bei wem diese Tugenden vorhanden sind, der steht in der Erkenntniss Christi", müssen wir in V. 8 die Aussage erwarten: „bei wem diese Tugenden (vorhanden sind und) zunehmen, der wächst in der Erkenntniss Christi". Mit dem *μᾶλλον σπουδάσατε* in V. 10 wird dann folgerichtig das *πλεονάζοντα* wiederaufgenommen, und die Festigung der Berufung und Erwählung entspricht ebenso einem Wachsthum und einer Festigung in der Erkenntniss Christi. — Weiss meint, der Verf. unterscheide hier drei verschiedene Fälle, hebt aber den Werth dieser Aussage sofort wieder auf, wenn er hinzufügt, der Verf. trenne die drei Fälle nicht durch *ἤ — ἤ*, weil sie, je nach den verschiedenen Seiten der Erkenntniss Christi, auch zusammen statthaben können.

**) Dietl. dageg. nimmt *μᾶλλον* als „Gegensatz ankündigend" = „vielmehr"; so auch Hofm.; ersterer ergänzt den Gedanken: „statt also einem tugendlosen Streben nach einer angeblichen *ἐπίγνωσις* nachzugehen", wozu der Context jedoch kein Recht giebt; richtiger bezieht

Fronm. die Erwählung im ewigen Rathschlusse Gottes in paulinischem Sinne. Allein nicht nur die Stellung der beiden Begriffe zu einander, sondern auch der Gedankenzusammenhang weist hier hin auf die zeitliche Auswahl als Folge der *κλῆσις*, auf die Aussonderung der Berufenen aus der Welt; denn die Forderung des *βεβαίαν ποιεῖσθαι* kann sich nur auf etwas, das sich an dem Menschen realiter vollzogen hat, nicht auf den an sich unwandelbaren, ewigen Rathschluss Gottes beziehen, weshalb sich auch Calvin gedrungen sieht, *σπουδ. βεβ. — ποιεῖσθαι* in unbefugter Weise durch: studete ut re ipsa testatum fiat, vos non frustra vocatos esse, imo electos, zu umschreiben. — Zu *κλῆσις* vgl. Hbr 3 1; zu *ἐκλογή* IPt 1 1, Jak 2 5; zu *βεβαίαν* Hbr 3 14, 9 17, Röm 4 16. — *κλῆσις* und *ἐκλογή* sind danach, im Unterschied von paulinischer Lehre, widerruflich. Die Christen machen dieselben fest, wenn sie nach V. 5—8 handeln und so das Ihrige zu den Gnadenveranstaltungen Gottes beisteuern. — *ταῦτα γὰρ ποιοῦντες*) *ταῦτα* geht auf das unmittelbar Vorhergehende. Der Plur. zeigt, dass sich Petr. das Festmachen der *κλῆσις* als ein sehr mannigfaches Thun denkt (Dietl.), also: alles dieses, was zu dem *βεβ. ποιεῖσθαι* erforderlich ist. Man wird zur Erklärung auf die V. 5—7 genannten Tugenden zurückblicken dürfen (vgl. Sp.), ohne jedoch *ταῦτα* selbst auf die dort genannten Tugenden zu beziehen. — *πταίειν* heisst Jak 2 10, 3 2 „sich versündigen"; hier ist es in seiner ursprünglichen bildlichen Bedeutung „beim Gehen straucheln" zu belassen (vgl. Sp., v. S., der jedoch fälschlich die Jakobusstelle als Parallele anführt). In der Sache bedeutet es „des Heils verlustig gehen". Die Berufenen sind auf dem Wege nach dem Ziele gedacht (vgl. *εἴσοδος* in V. 11, worin das Bild festgehalten ist).

1 11. *οὕτω γάρ*) Wiederaufnahme des *ταῦτα ποιοῦντες* (vgl. IPt 3 5). Der Gedanke von V. 10 erscheint hier in positiver Aussage. — *εἴσοδος* bedeutet hier, wie überall im N. T., nicht den Eingang als Ortsbestimmung, sondern das Eingehen als Handlung. Zu *εἴσοδος* in dieser Fassung passt nun aber das Verbum *ἐπιχορηγεῖν* (eig.: „die Kosten für einen feierlichen Aufzug, einen *χόρος*, bestreiten") sehr gut (vgl. Dietl., Sp., v. S.). Auch das eigenthümliche *πλουσίως* findet gerade,

letzterer es auf das unmittelbar Vorhergehende in dem Sinne, „die Leser sollen das Gegentheil dessen thun, was Petrus ein Vergessen der empfangenen Sündenvergebung genannt hat". Dass die Partikel *μᾶλλον* öfters einen Gegensatz ausdrückt, lässt sich nicht leugnen; vgl. IKor 5 2. Indessen hat es diese Bedeutung zumeist nur in Verbindung mit einer Negation oder mit *ἀλλά* und *δέ*. Hier wird unsere Deutung durch das *πλεονάζ.* aus V. 8 und durch den parallelen Ausdruck in V. 5 gefordert.

wenn wir auf die ursprüngliche Bedeutung von *ἐπιχορηγεῖν* zurückgreifen, seine beste Erklärung: die Mittel für ihren künftigen feierlichen Einzug in das vollendete Reich Christi werden ihnen reichlich gewährt werden (das Gegentheil davon ist das *μόλις* IPt 4 18), d. h. in die Sache übersetzt: sie dürfen die freudige Gewissheit eines freien, ungehinderten Einganges ins ewige Reich Christi haben, weil ihnen Alles, wessen sie dazu bedürfen, in reichstem Masse von Gott geschenkt werden wird, sofern sie es nur an sich nicht fehlen lassen. Der Satz umschreibt also etwa das, was in V. 4 *τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα* genannt wurde; und wie *ἐπιχορηγήσατε* (V. 5) auf *δεδώρηται* (V. 4), so weist dieses *ἐπιχορηγηθήσεται* auf jenes *ἐπιχορηγήσατε* zurück: der Gabe Gottes soll die Beisteuer der Christen, und dieser wiederum die in reichlicherem Masse dargebotene Gegengabe Gottes entsprechen *). — Das vollendete Reich wird hier das Reich Christi genannt, wie Mt 13 41, 16 28, 20 21. Zu *τοῦ κυρίου κτλ.* vgl. V. 1. 2: durch das Wachsen in der Erkenntniss Christi als des Herrschers in dem vollendeten Zukunftsreich, der uns durch die Aufnahme in dasselbe definitiv erretten wird, werden wir des Einganges in dieses Reich immer gewisser; aber jenes Wachsen in der Erkenntniss Christi setzt eine Bethätigung der V. 5—7 genannten Tugenden voraus (V. 8—10), wozu uns aber wiederum von der göttlichen Macht eben dieses erhöhten Christus Kraft und Fähigkeit geschenkt worden ist. So ergiebt sich ein vortrefflicher einheitlicher Gedanke für den ersten Abschnitt des Briefes. Es kommt Alles auf die in der rechten Erkenntniss des erhöhten Christus begründete Zukunftshoffnung an. Die Gewissheit dieser Zukunftshoffnung ist er, der Apostel, im Stande den Lesern zu verbürgen, weil er Augenzeuge der Verklärung, der symbolischen Vorausdarstellung der künftigen Macht und Herrlichkeit des erhöhten Christus

*) Sp., der zunächst dieselbe Wortdeutung vertritt und dieselbe Wechselbeziehung der Begriffe constatirt, nimmt plötzlich eine völlig überraschende Wendung, wenn er nun erklärt: „beide Male (V. 5 und hier) handelt es sich um das Zahlen eines Preises von Seiten der Leser, beide Male sind unter dem Kaufpreis die Tugenden verstanden ..... reichlich kann mit denselben Zahlung geleistet werden für den Eingang ins ewige Königreich Jesu Christi, weil die Leser dieselben entsprechend dem Wunsche in V. 2 in Fülle haben werden". Sp. müsste also *ὑμῖν* = *ὑφ' ὑμῶν* nehmen; dagegen lautet die eben von ihm gegebene Uebersetzung: „reichlich wird e u c h (nicht: v o n e u c h) bezahlt werden u. s. w.". Die Correspondenz zu V. 5 behaupten auch wir; aber eben darum handelt es sich hier um eine der Leistung der Leser entsprechende Gegenleistung; „ihre Auslagen werden ihnen gleichsam reichlich wiedererstattet werden" (v. S.).

geworden ist. Darin liegt für ihn auch Recht und Pflicht an die Leser das vorliegende Schreiben zu richten: V. 12ff.

1 12. *διό*) weil Alles darauf ankommt, in Darreichung der Tugenden zu immer völligerer Erkenntniss Christi und damit zum Eingange in das ewige Reich Christi zu gelangen. — *μελλήσω*) Die Form nur noch Mt 24 6: eine kräftige Umschreibung des Futurs; *ἀεί* ist mit *μελλήσω* zu verbinden. — *περὶ τοιτων*) d. i. von alle dem, wovon bisher die Rede gewesen*) — Der Verf. verspricht den Lesern, dass er sie *ἀεί*, d. i. jederzeit, wie sich die Gelegenheit dazu bietet, daran erinnern werde: wie und wodurch er dies thun werde, ist nicht gesagt. — *καίπερ εἰδότας*) Calvin: Vos quidem, inquit, probe tenetis, quaenam sit evangelii veritas, neque vos quasi fluctuantes confirmo, sed in re tanta monitiones nunquam sunt supervacuae: quare nunquam molestae esse debent. Simili excusatione utitur Paulus ad Rom. 15 14. Vgl. auch IJoh 2 21, Jud 5. — *καὶ ἐστηριγμένους κτλ.* steigernd: „und fest gemacht und noch gegenwärtig fest seid in etc.“; *ἐν τῇ παρ. ἀληθ.* ist Ergänzung zu *ἐστηρ.* und giebt nicht das Mittel (Dietl.), sondern den Gegenstand an, in welchem die Leser fest geworden sind. — *παρούσῃ*) steht hier in demselben Sinne, wie *τοῦ παρόντος* (näml. *εὐαγγελίου*) *εἰς ὑμᾶς* Kol 1 6; die Beziehung auf die Leser versteht sich von selbst (Hofm., Keil, Sp. geg. Wies.). Nicht genau erklärt de W. *παρούσῃ* = *παραδοθείσῃ* Jud 3; und Sp. geht soweit, einen Schreibfehler statt *παραδοθείσῃ* zu vermuthen, eine Correctur, zu der man schwerlich berechtigt ist.

1 13. 14. *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι*) fügt einen neuen Grund an für die Ermahnung, nämlich seine apostolische Pflicht (Sp.): „ich halte es für recht“; vgl. Phl 1 7; den Grund giebt V. 14 an. — *σκήνωμα*, wie *σκῆνος* IIKor 5 1 „das Zelt“, bildliche Benennung des menschlichen Leibes; das Bild berührt sich mit dem der Pilgrimschaft IPt 1 1, 2 11. — *διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει*) dieselbe Verbindung 3 1; *διεγείρειν* sonst nur in den Evangelien, und zwar in eigentlicher Bedeutung; hier übertragen: „aufmuntern zu regerer sittlicher Arbeit als bisher“ im Sinne des *μᾶλλον σπουδάζειν κτλ.* in V. 10. — *ἐν ὑπομνήσει* weist auf *ὑπομιμνήσκειν* V. 12 zurück; daher wird sachlich correct von Aʀ min. der Artikel gelesen. — V. 14. *εἰδώς*) „da ich weiss“ begründet das *δίκαιον ἡγοῦμαι* V. 13. — Der Ausdruck *ἀπόθεσις* er-

*) Es ist nicht auf ein Einzelnes zu beschränken; also nicht mit de Wette auf „das Reich Christi und dessen Zukunft“, auch nicht mit Wiesing. auf „die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten“; noch weniger aber sind unter *τούτων* mit Hofm. (vgl. Spitta, Keil u. A.) die V. 5—7 genannten Tugenden zu verstehen.

klärt sich aus „einer Vermischung des Tropus eines Kleides mit dem einer Hütte“ (de W.). — *ταχινή* erklären die meisten Ausleger (auch Wies., Brückn., Sp.) durch „baldig“. Das heisst *ταχινός* nie; es bedeutet vielmehr: celer, velox; vgl. Jes 59 7, Sap 13 2, Sir 18 26. An der letzten Stelle nimmt es geradezu die Bedeutung „unerwartet schnell, plötzlich“ an. So ist auch an unserer Stelle *ταχινή* bereits von Beng. richtig mit repentina übersetzt; er bemerkt dazu: Praesens; qui diu aegrotant, possunt alios adhuc pascere. Crux id Petro non erat permissura. Ideo prius agit, quod agendum erat. Auch 2 1 heisst *ταχινός* „plötzlich, schnell“ (Vulg. velox), nicht: „baldig“. Petr. sagt hier, dass er durch einen plötzlichen (d. i. gewaltsamen) Tod das Leben endigen werde (Steinf., Schott, Hofm., Keil, v. S.) durch das Adj. *ταχινή* wird nicht die Zeit, sondern die Art und Weise der *ἀπόθεσις* angegeben*). — Die Partikel *καί* nach *καθώς*, die meistens unbeachtet gelassen ist, weist darauf hin, dass die Worte *καθὼς κτλ.* als Bestätigung der Gewissheit des Petrus von seinem plötzlichen Tode hinzugefügt sind = „wie ja auch“. Zu *ἐδήλωσεν* vgl. IPt 1 11.

1 15. Mit *δὲ καί* wird ein neues Moment an V. 12. 13 angefügt. — *ἑκάστοτε* ist *ἀ. λ.*; es gehört zu *ἔχειν κτλ.* und bekommt durch seine Stellung einen besonderen Ton. — Die Construction von *σπουδάζειν* mit acc. c. inf. nur hier. — Zu *ἔχειν* mit inf. in der Bedeutung „können“ (nicht „Gelegenheit haben“ v. S.) vgl. Mt 18 25, Eph 4 28. — *τὴν μνήμην ποιεῖσθαι*, nur hier: „das Gedächtniss (die Erinnerung) hieran beschaffen“, nämlich bei euch; ähnlich *μνείαν ποιεῖσθαι* (Röm 1 9, Eph 1 16 u. a.). — Petrus sagt seinen Lesern zu, dass er, wie er es allezeit für seine Pflicht halte, sie an die V. 3—11 ausgesprochenen Wahrheiten zu erinnern, so auch Sorge dafür tragen werde, dass sie sich derselben nach seinem Tode beständig erinnern könnten, kurz: er will ihnen die Begründung dieser Wahrheiten schriftlich geben, damit sie sich durch wiederholtes Lesen seines Briefes diese Dinge immer wieder

*) Die Aussage steht demnach in vollem Einklang mit der Joh 21 18ff. erzählten Vorhersagung Christi, und es ist nicht nöthig, dabei an eine dem Petrus später gewordene Offenbarung (wie eine solche von Heges., de excid. Jerosolym. 3 2 und Ambros. ep. 33 angeführt wird) zu denken (geg. de W., Fronm., Sp. u. A.). Selbst wenn *ταχινή* „baldig“ hiesse, brauchte man nicht eine solche anzunehmen; denn da es Joh 21 18 ausdrücklich heisst: *ὅταν δὲ γηράσῃς*, so konnte Petrus, wenn er diesen Brief in seinem Alter schrieb, sich auf jenes Wort Christi zur Bestätigung seiner Erwartung eines baldigen Todes berufen (Weiss; s. dageg. Spitta). — Aber man braucht deshalb noch nicht Abhängigkeit unseres Briefes von Joh 21 18ff. zu argwöhnen; dann würde wohl der Anschluss auch im Einzelwortlaut genauer hergestellt sein.

vor Augen führen können. Spitta (vgl. Hofm.) denkt an ein ganz bestimmtes Schriftstück, welches er ihnen hinterlassen wolle und das „von dem christlichen Leben als Bedingung zum Eingang in das Königreich Christi handle". Aber davon handelt ja eben unser Brief; und nur an ihn wird bei diesen Worten zu denken sein. Sein Brief soll das, was er bei seinen Lebzeiten immerwährend für seine Pflicht gehalten hat, gleichsam fortsetzen und so für sein persönliches Erinnern, das mit seinem Hinscheiden zu Ende gehen wird, ein Ersatz sein *).

1 16. Durch *γάρ* wird dieser Vers als Begründung des *σπουδάσω* eingeführt. Der Apostel fühlt sich berechtigt, solche Sprache zu führen; denn er kann für die Wahrheit dessen, woran er sie allezeit, und so auch in diesem Briefe, erinnern will, persönlich eintreten als Augenzeuge einer Thatsache, durch welche die Realität ihrer Zukunftshoffnungen sichergestellt wird. Der Gedankenzusammenhang liegt klar vor, sobald man beachtet, dass die Macht des erhöhten Christus (V. 3), die Verheissungen (V. 4) und die auf sie gegründete Zukunftshoffnung (V. 11) den Mittelpunkt der Ausführungen in dem Eingangsabschnitt des Briefes (V. 3—11) bildeten. — *σοφίζειν* „weise machen" (so IITim 3 15) oder „klug ersinnen" (so häufig in der Profangräc.). *σεσ. μῦθοι* sind also „klug ersonnene Fabeln". — *μῦθοι* ausser hier im N. T. nur noch in den Pastoralbriefen **). Die Worte wollen einem Vorwurf, wie er von den 3 3f. geschilderten Irrlehrern zu erwarten war, begegnen (Wies., Sp., v. S., Weiss). — *ἐξακολουθήσαντες*) ausser hier nur noch 2 2. 15. Jede Nebenbeziehung der Präpos. *ἐκ* scheint ausgeschlossen ***). — *ἐγνωρίσαμεν κτλ.* beziehen

*) Willkürlich ist es, die Zusage auf Abschriften von seinen Briefen (de W.), oder auf die Abfassung des Evang. Marci, die unter des Petrus Augen geschehen sein sollte (Michaelis, Pott, Schwegl., Fronm. u. A.), oder auf die Anstellung treuer Lehrer, vgl. IITim 2 2, zu beziehen.

**) Dass der Verf. hiebei bestimmte Mythen, entweder die der Heiden von den Erscheinungen der Götter auf Erden (Oecum., Est., Beng. u. A.), oder die der Gnostiker von den Emanationen der Aeonen (Dietl.), oder den gnost. Mythus von der Sophia (Baur), oder die apokryphischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, namentlich in dem Ev. infantiae Jesu (Jachm.), oder falsche im Sinne des jüdischen Messias-Glaubens ausgeschmückte Mythen von Christus (Semi.), oder „apokryphe Lehr- und Geschichtstraditionen, wie sie das spätere Judenthum an die alttest. Geschichte, besonders die urälteste, anhängte" (Schott; ähnl. Steinf.), oder das Verfahren der heidnischen Gesetzgeber, die sich nach Josephus die Fabeln des Volksglaubens aneigneten und ihnen ihre Aussagen von den Göttern entnahmen (Hofm.), im Auge habe, ist mindestens zweifelhaft, da von dem Verf. auf keine solche specielle Beziehung hingedeutet ist.

***) Vgl. Joseph. Antiq. prooem. 4: *οἱ μὲν ἄλλοι νομοθέται τοῖς*

mehrere Ausl. auf IPt (vgl. Schott). Dabei wäre der Plur. auffällig, da der Verf. vorher im Sing. von sich geredet hatte*). Andere beziehen es auf die Verkündigung der Apostel überhaupt, indem sie unter *ὑμῖν* nicht speciell die Leser, sondern allgemein die Heidenchristen verstehen (Wies., Hofm., Goeb.); dagegen spricht, dass bei *γενηθέντες* und dem folgenden *ἡμεῖς ἠκούσαμεν* an dasselbe Subject zu denken ist, wie bei *ἐγνωρίσαμεν* (vgl. Keil). Der Verf. fasst sich mit den Augenzeugen der Verklärung zusammen. Lässt man dem *ἐγνωρίσαμεν* den nächstliegenden Sinn, dann wird man an „das ursprünglich apostolische Zeugniss des Verf. und seiner Mitapostel, welche Zeugen der Verklärung waren, denken müssen" (Wies., Sp.). Angesichts von IPt 1 12 kann man freilich eine persönliche Verkündigung des Evangeliums an die Leser seitens des Apostels nicht annehmen, wenn man unter der Voraussetzung der Echtheit beider Briefe an der gewöhnlichen Datirung des ersten Briefes festhält. — *παρουσία* ist hier nicht die irdische Geburt Christi (Vatabl., Erasm., Hornej., Pott, Jachm. u. A.), oder „seine Gegenwart während der irdischen Erscheinung" (Schmid), sondern sowohl dem neutest. Sprachgebrauche als dem Gedankenzusammenhange (V. 4. 17, 3 4) zufolge: die Wiederkunft Christi zum Gericht (so alle neueren Ausleger)**); *δύναμις* aber bezeichnet, damit verbunden, die Machtfülle des verklärten Herrn (V. 3), wie sie sich in seiner *παρουσία* offenbaren wird; unrichtig ist es, beide Begriffe in eins zusammenzuziehen (Hornej: potens adventus; Bengel: majestas praesentissima; vgl. v. S.). — *ἀλλ' ἐπόπται — μεγαλειότητος*) *ἐπόπτης, ἁ. λ.* (IPt 2 12, 3 2: *ἐποπτεύω*) ist ein terminus techn. für den, der in den Eleusinischen Mysterien bis zum letzten Grade gelangt war; darum erklärt Bengel: ad intima arcana admissi (vgl. auch de W., v. S.); jedoch ist es fraglich, ob der Ausdruck von dem Verf. absichtlich mit Rücksicht darauf gewählt ist, dass die *μεγαλειότης* Christi ein den Anderen verborgenes Geheimniss war. — Der Zusammenhang fordert, *ἐπόπται γενηθέντες* auf das Factum der Verklärung (V. 17) zu beziehen; man ist nicht berechtigt, hier an eine andere

---

μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν κτλ. —

*) Hofm. macht gegen diese Auffassung den Einwand, dass Petrus in jenem Briefe seine Leser zwar an die Macht und Zukunft Christi erinnert, sie ihnen aber nicht erst kund gethan habe; allein dass *γνωρίζειν* auch von einem Verkündigen dessen, was denen, für die es geschieht, bereits kund geworden ist, gebraucht werden kann, zeigen 1Kor 15 1 und Gal 1 11.

**) Nur Fronm. erklärt vermittelnd: „Seine Erscheinung mit Wunderkräften im Fleisch, sammt der zu hoffenden Erscheinung desselben in der Herrlichkeit".

Thatsache zu denken, als in dem folgenden Verse (vgl. Spitta geg. Hofm. [auch Goeb.], der es von den Erscheinungen des Auferstandenen und von der Himmelfahrt Christi deutet). — *τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*) nämlich der Glorie, in der sich Christus seinen drei Jüngern bei der Verklärung zeigte; der Verf. betrachtet jene Verklärungsglorie Christi als Vorbild und als Unterpfand für die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit.

1 17*) bringt merkwürdigerweise nicht, wie man erwarten sollte, eine bestimmte Aussage über die Augenzeugenschaft des Petrus bei der Verklärung, vielmehr drängt Alles in dem Satze auf das bei dieser Gelegenheit gehörte Gotteswort hin; und indem die Rede sich an diesen Worten weiter fortspinnt, entsteht ein Anakoluth. So wird aus dem ursprünglich offenbar beabsichtigten Beweis für die Augenzeugenschaft unter der Hand ein Beweis für die Ohrenzeugenschaft des Apostels. Wir haben nach der thatsächlichen Gestaltung des Satzes kein Recht, ein *ὤφθη ἡμῖν* oder drgl. zu ergänzen. Auf diese Weise stellt V. 17 eine Begründung nicht des *ἐπόπται γενηθέντες* allein, sondern der ganzen Aussage des V. 16 dar. Der Apostel kann auf Grund seiner Augenzeugenschaft, so wie er es thut, die göttliche Macht und Parusie Christi verkündigen, weil in dem Worte, das bei Gelegenheit der Verklärung Christi vom Himmel her ertönte, Gott selber ihm die höchste Ehre und Herrlichkeit zusprach. Deshalb liegt es auch nahe, den ersten Participialsatz, wie es überdies das vorangestellte *τιμήν* zu fordern scheint, nicht auf den Act der Verklärung selbst, sondern von der durch jenes Gotteswort Christo zugesprochenen Würde zu verstehen**).

---

*) Lchm., Treg. txt., Tisch. lesen nach ACKL ℵ: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*. Tisch. VII las nach B: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν* (vgl. P: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς οὗτός ἐστιν*). Die Lesart von B, die auch P augenscheinlich zu Grunde liegt, ist aufgenommen von WHtxt., Treg. a. R., Weiss; und zwar mit Recht: denn die andere Lesart erklärt sich einfach als Conformation nach der den Abschreibern aus den Synoptikern her geläufigen Formulirung. Ob das zweite *μου* ursprünglich ist, wird durch P einigermassen in Frage gestellt. Indessen da P bereits auf dem Pfade der Correctur wandelt, so wird B auch in diesem Punkte zuverlässiger sein, zumal da das *μου* scheinbar überflüssig und hart ist.

**) Hofm. findet in diesem *λαβὼν κτλ.* einen Beweis für seine Ansicht, dass hier von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi die Rede sei, weil Gott Christo erst damit Ehre und Herrlichkeit gegeben habe, dass er ihn auferweckte und erhöhte. Dagegen ist zu sagen, dass Christus durch jede seine Herrlichkeit bezeugende Gottesthat *τιμὴ καὶ δόξα* d. i. „Ehre und Ruhm“ empfing (vgl. auch die Gegenbem. von Spitta).

Der gen. abs. giebt also an, wodurch Christus Ehre und Preis empfing — was, wie Weiss richtig bemerkt, namentlich durch das τοιᾶσδε nahegelegt wird, welches auf die Qualität der nachfolgenden Gottesworte nachdrücklichst aufmerksam macht. Die plusquamperf. Auflösung des gen. abs. in der Verbindung mit λαβών ist keineswegs geboten (geg. Hofm., Spitta). — φωνὴ φέρεταί τινι nur hier (vgl. Lc 9 35. 36, Mk 1 11, Lc 3 22). — αὐτῷ: der Dativ der Richtung, nicht: in honorem ejus (Pott). — ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) ὑπό steht hier wie gewöhnlich bei Passivis in der Bedeutung: „von" (Winer, 7. Ausg. 346). Unter ἡ μεγαλοπρεπὴς (ἀ. λ.) δόξα ist weder der Himmel, noch die leuchtende Wolke (Mt 17 5) gemeint, es ist vielmehr Bezeichnung Gottes selbst (vgl. δύναμις als Bezeichnung Gottes Mt 26 64, μεγαλωσύνη Hbr 1 3 und ähnliche Umschreibungen bei den apostolischen Vätern und in jüdischen Schriften; s. Spitta). Das Attribut μεγαλοπρεπής ist natürlich mit Rücksicht auf die Art seiner Manifestation gewählt (Wies., Keil, Spitta u. A.). Zu μεγαλοπρεπής vgl. Dtn 33 26, IIMak 8 15. — Dem τοιᾶσδε und der Tendenz des Zusammenhanges entsprechend, wonach es vor Allem darauf ankam, die Christo von Gott zugesprochene Würde namhaft zu machen, steht im Unterschied zu dem synoptischen Bericht (Mk 9 7) ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου voran (vgl. Weiss). Ebenso zeigt der Verf. seine Selbständigkeit gegenüber dem synoptischen Bericht in dem hinzugefügten Satze mit der sonst nirgends im A. und N. T. vorkommenden Construction des εὐδοκεῖν mit εἰς und mit dem betonten ἐγώ. Alle drei Eigenthümlichkeiten haben weder in Mt 17 5 (bei Mk und Lc fehlt der Relativsatz), noch in den synoptischen Berichten über die Taufe Christi ihre Parallele.

1 18*). Durch Verlegung des Haupttones von dem Verklärungsact auf das dabei ertönende Gotteswort in V. 17 ist das Anakoluth entstanden; denn der Apostel hat nun das begreifliche Interesse, seiner Augenzeugenschaft, von welcher V. 16 allein die Rede war, die Ohrenzeugenschaft an die Seite zu stellen. — ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθ. ist nachdrucksvoll hinzugefügt, um es zu betonen, dass Christus jenes Zeugniss unmittelbar vom Himmel herab empfangen habe. — ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ)**) Calvin: montem sanctum appellat, qua ratione

) Nach BC lesen Tisch. VII, WHtxt., Treg. txt., Weiss ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει. Die lect. rec. ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ (Tisch. VIII) ist durch ℵAC³KLP vulg. beglaubigt. Wir lassen die Lesart unentschieden.

**) Grot. schloss aus dem Attribut ἁγίῳ, es sei der Tempelberg gemeint und auf das Joh 12 28 erzählte Factum hingedeutet. De W. u. A. behaupten, das Beiwort (statt dessen Mt 17 1: ὑψηλόν steht) ver-

terra sancta dicitur, in qua Mosi Deus apparuit; quocunque enim accedit Dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat. — Diejenigen Ausleger, welche λαβὼν — δόξαν auf den Act der Verklärung selbst beziehen und den gen. absol. dann mit „nachdem" auflösen müssen (geg. v. S.), können nicht umhin, eine Differenz zwischen IIPt 1 17 und der evangelischen Geschichte anzuerkennen. Sp. hält eine Ausgleichung für unmöglich, schreibt aber die Priorität dem Berichte unseres Briefes zu, weil in ihm ein Zusammenhang bestehe zwischen der lichten Wolke und Jesu Lichtgestalt, und weil die himmlische Stimme der eigentlichen Verklärung vorangehe (496ff.). Dadurch, meint er, würden auch die psychologischen Erscheinungen bei den Jüngern erklärlicher. Die Scene mit Moses und Elias ist er geneigt, für mythischen Zusatz in der evangel. Ueberlieferung zu halten. Im Uebrigen wird weder die Tilgung dieser Episode noch der Versuch natürlicher Erklärung, den Sp. macht, dazu dienen, die Geschichte auch solchen schmackhafter zu machen, die „in ziemlichem Masse mit Wunderscheu behaftet sind". Es wird wohl bei dem Erklärungsversuch sein Bewenden haben müssen, der den ganzen Hergang durch die Annahme einer Vision verstehen lehrt. Fasst man den genit. absol. lediglich als Exposition des λαβὼν — δόξαν, dann ergiebt sich keine Nöthigung zur Formulirung jenes Problems. — Für eine wirkliche Augenzeugenschaft des Verf. legt es allerdings ein beachtenswerthes Zeugniss ab, dass er die Thatsache der Verklärung unter denselben Gesichtspunkt stellt, unter welchem sie nach der auffallend genauen, einleitenden Zeitangabe auch bei den Synoptikern zu stehen kommt: der Vorgang erscheint hier wie dort als Bürgschaft für die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit (Weiteres s. Einl. § 4). — Wer die ganze Erzählung, auch in den Evangelien, für Mythus hält, dem wird damit die Unechtheit unseres Briefes von vorne herein feststehen. Von einer Kenntniss der Evangelien als Bestandtheilen einer neutest. Sammlung (Holtzm.) darf man auf Grund dieser Stelle sicher nicht reden; dann würden die Abweichungen schwer erklärlich sein. Schliesslich sei noch angemerkt, was Sp. mit vollem Recht gegen Hase (Gesch. Jesu 496f.) betont, dass die Art, wie Petrus die Verklärungsgeschichte „mit einer unserer skeptischen Zeit nahezu unbegreiflichen Naivität als Beweismittel gebraucht", zur Genüge zeigt, dass er nicht beabsich-

---

rathe eine spätere, wundergläubigere Ansicht von der Sache (vgl. dazu Einl. § 4).

tigt, die Erzählung selbst gegen die Angriffe der Zweifler zu schützen, — denn die blosse Reproduction wäre ein schlechtes Vertheidigungsmittel gewesen, wäre damals schon eine „Ahnung des mythischen Inhaltes laut geworden" —, sondern den Glauben an Christi Wiederkunft durch die Erwähnung der Geschichte, die über jeden Verdacht erhaben erscheint, zu stärken (vgl. Sp. 495).

1 19. *καὶ ἔχομεν — λόγον*) „und so haben wir als ein festeres (sichereres) das prophetische Wort". Unter dem *λόγ. προφ.* versteht Luther „das Evangelium"; Griesb. „neutestamentliche Weissagungen"; Erasmus: „das V. 18 angeführte himmlische Zeugniss". Aus dem Folgenden (vgl. V. 20. 21, 2 1) geht hervor, dass hier von den alttestamentlichen Verheissungen die Rede ist. Hinsichtlich des Singulars sagt Bengel richtig: Mosis, Esaiae et omnium prophetarum sermones unum sermonem sibi undequaque constantem faciunt; non jam singularia dicta Petrus profert, sed universum eorum testimonium complecititur; nur dass hier vorzugsweise die sich auf die *δύναμις κ. παρουσία* Christi beziehende Verheissung gemeint ist. — *προφητικός* nur noch Röm 16 26. Durch den Art. wird dies prophetische Wort als ein bestimmtes, den Lesern wohlbekanntes bezeichnet. — Zu *βέβαιος* vgl. bes. Röm 4 16, Hbr 2 2, 9 17, IIKor 1 6; *βεβαιότερον* ist weder unmittelbar mit dem Objekt zu verbinden, noch auch darf der Komparativ für gleichbedeutend mit dem Positiv oder mit dem Superlativ genommen werden; Luth. dreifach ungenau: „Wir haben ein festes prophetisches Wort". — Der Komparativ ist mit Beziehung auf die V. 17. 18 erwähnte Thatsache gesetzt: „und so, und in Folge dessen*), dass wir jenes gesehen und gehört haben, ist uns das prophetische Wort, das sich auf die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi bezieht, fester geworden, als es, abgesehen von jener Thatsache der Verklärung, hätte sein können" (so d. meist. Ausl.)**). — Das Subjekt von *ἔχομεν*

*) J. M. S. Baljon, ThSt 1888 177f. behauptet, das sei eine Uebersetzung, die im Text keinen Anhalt habe. Indessen es lassen sich unzählige Parallelen aus der Profangräcität dafür anführen, dass mit einem einfachen *καί* eine zusammenfassende Schlussfolgerung aus dem Vorhergehenden gezogen wird.

**) Auch Hofmann erklärt auf diese Weise, nur dass er als das Faktum, wodurch das prophetische Wort „festbeständiger" geworden ist, nicht die Verklärung Jesu mit dem göttlichen Zeugniss, sondern die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ansieht (s. dageg. Spitta). — Keil, welcher das *ἔχομεν* des V. 19 unmittelbar mit dem *ἐγνωρίσαμεν* des V. 16 verbinden möchte (vgl. dageg. Baljon 179. 180), polemisirt gegen unsere Auslegung, hat sie aber falsch verstanden; denn nach unserer Deutung handelt es sich nicht darum, dass das prophet. Wort

sind nicht die Apostel überhaupt (geg. Hofm.), schwerlich aber auch Petrus und seine Leser, wobei man ein *νῦν* erwarten

---

fester sei, als das Faktum der Verklärung, sondern darum, dass dasselbe durch die Thatsache der Verklärung fester geworden ist (s. u.). — Oecum. erklärt den Komparativ aus dem Verhältniss der Erfüllung zu der Verheissung, in dem Sinne, dass die Wahrheit dieser durch jene bestätigt worden und das prophetische Wort demnach jetzt ein sichereres, festeres Wort geworden, als es vordem war (so auch Fronm.); allein die Verheissung, um die es sich hier handelt, wartet noch der Erfüllung. — Unrichtig ist es endlich, den Komparativ hier so zu fassen, dass das prophetische Wort dadurch über jenes V. 16 u. 17 genannte Faktum gestellt wird. So umschreibt Keil den Zusammenhang von V. 16—19: wir haben euch die Macht und Wiederkunft Christi kundgemacht und wir haben ausserdem das prophetische Wort, das fester ist, als was wir euch über die Herrlichkeit und Wiederkunft Christi verkündigt haben. Baljon bestreitet Keil das Recht, V. 19 in dieser Weise unmittelbar an V. 16 anzuschliessen (s. ob.), hält aber doch an der Grundauffassung von V. 19 fest: *βεβαιότερος* sei das prophetische Wort im Vergleich zu dem V. 16—18 Gesagten, und zwar weil das prophetische Wort nach IIPt „onmiddelijk getuigenis aflegde aangaande de kracht en de komst van den Heer Jezus Christus". Nach dem *ἡμεῖς ἠκούσαμεν* des V. 18 lässt sich aber nun einmal das *καὶ ἔχομεν* des V. 19 nicht allgemein fassen. Dann würde ja der Verf. von dem, was die *ἡμεῖς* nach der glänzenden Schilderung der vorigen Verse als Unterpfand für die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi ansehen durften, zu dem übergegangen sein, was den Lesern noch mehr Gewissheit zu geben im Stande war; er hätte demnach fortfahren müssen: *καὶ ὑμεῖς ἔχετε*. Baljon vermisst eine Erwähnung des prophet. Wortes in V. 16; aber was da gesagt wird, ist ja identisch damit dem Inhalt nach; denn die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi sind ja der Inhalt der *ἐπαγγέλματα*, die den Christen nach 14 geschenkt sind. Vor Allem widerspricht diese Auffassung der Absicht der ganzen Auseinandersetzungen unseres Briefes, die alttestamentl. Verheissungen von der Macht und Wiederkunft Christi, die von den Irrlehrern offenbar in Zweifel gezogen oder umgedeutet waren, in ihrer absoluten Festigkeit und Sicherheit erst zu beweisen. Da konnte die blosse Behauptung: *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον κτλ.* nichts nutzen, wohl aber die durch das persönliche Zeugniss des Apostels beglaubigte Behauptung. So allein lässt sich auch das ungeheure Gewicht verstehen, welches der Apostel von V. 12 ab auf sein persönliches Zeugniss für die Dinge legt, so allein lässt sich auch die breite und glänzende Ausführung des Vorganges auf dem Verklärungsberge begreifen, welche augenscheinlich den eigentlichen Mittelpunkt und Höhepunkt des Beweises bildet, während der Satz *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον* das zu Beweisende war. — Noch unannehmbarer ist die von H. Bois (ZwTh 1891 198f.) gegebene Deutung: „und wir hängen unser Herz an das prophetische Wort um so kräftiger, da wir wissen u. s. w." Es ist nicht angängig, die Worte *ᾧ καλῶς ποιεῖτε* bis *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* als Parenthese zu nehmen und *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* unmittelbar mit dem Subjekt von *ἔχομεν* zusammenzuschliessen; zudem lassen die Worte, selbst jene Parenthesirung zugestanden, sich nicht einem *καὶ ἔχομεν τοσούτῳ βεβαιότερον κτλ., ὅσῳ πρῶτον γινώσκομεν* gleichstellen; endlich entspricht es der Natur der Formel *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* mehr, dass

würde; sondern bei der engen Verbindung mit dem Vorhergehenden ist bei *ἔχομεν* an kein anderes Subjekt zu denken, als bei *ἠκούσαμεν**). — *προσέχειν*, wie Hbr 2 1 „mit gläubigem Herzen auf etwas Acht haben". Dieselbe Konstruktion des *καλ. ποιεῖν* cum Part. Act 10 33, Phl 4 14, IIIJoh 6. — *ὡς λύχνῳ κτλ.*) *ὡς*, gewissermassen begründend, wie häufig in IPt, weist auf das Wesen und die Bedeutung des *λόγος προφ.* hin; derselbe ist auf dem Gebiete des geistlichen Lebens das, was ein *λύχνος* auf dem des sinnlichen Lebens ist. — *αὐχμηρός* (*ἅπ. λεγ.*), eigentlich: dürre, trocken, dann: schmutzig, düster (opp. *λαμπρός* Arist. de colorib.)**); so hier. Man hat freilich *αὐχμηρὸς τόπος* auch als „Wüste" oder „struppig bewachsene Gegend" (Hofm.) erklärt; doch giebt dies nur dann einen Sinn, wenn willkürlich der Begriff der Dunkelheit oder der Nacht hinzugedacht wird (Steinf.). — De W. erklärt den *αὐχμηρὸς τόπος* als „die vorchristliche Zeit, die für diejenigen fortdauert, die noch nicht den Glauben haben, und zu denen die Leser gehörten"; aber der Verf. hat doch die Leser als gläubige Christen bezeichnet V. 1. 12; Gerhard (früher auch Brückn.) versteht darunter den früheren Zustand,

---

sie sich in ermahnendem Sinne an die zweite Person des unmittelbar vorangehenden Ermahnungssatzes anschliesst. Auch die von H. Bois gegebene Zerlegung des V. 16 in zwei nebeneinanderlaufende Momente, von denen das eine in V. 17. 18, das andere in V. 19—21 seine Ausführung bekäme, ist anzufechten; V. 16 enthält die einheitliche Aussage, dass die Verkündigung des Apostels von der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi durch seine persönliche Erfahrung sichergestellt sei, und die Begründung verläuft ebenso einheitlich bis zum Schlusse des Kapitels, nur dass der Apostel für *δύναμις καὶ παρους.* aus klar liegenden Gründen das sachlich gleichwerthige *προφητικὸς λόγος* einsetzt.

*) Dass der Verf. sich hier nicht auf die Vorhersagungen Christi von seiner Wiederkunft beruft, ist weder daraus zu erklären, dass ihm dieselben unbekannt gewesen, noch daraus, „dass die in ihnen angekündigte schnelle Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi sich nicht bewährt hatte" (de Wette), sondern einfach daraus, dass es ihm hier darauf ankam, auf ein Zeugniss über Christus (nicht auf Zeugnisse Christi selbst) hinzuweisen (so auch Brückn.). — v. S., der doch den Gegensatz zwischen den *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* in V. 3ff. so stark betonte, lässt den Gegensatz hier, wo er wirklich vorliegt, merkwürdigerweise fallen: Subjekt zu *ἔχομεν* seien die Christen überhaupt.

**) Hofm.'s Behauptung: „Vergeblich beruft man sich darauf, dass *αὐχμηρός* bei Aristoteles als Gegensatz von *λαμπρός* vorkomme; Gegensatz zu *λαμπρόν* ist dort *ἀλαμπές*, *αὐχμηρόν* dagegen in seiner Grundbedeutung ‚trocken' Gegensatz zu *στιλβόν*" widerlegt sich durch die betr. Stelle selbst, die so lautet: *ποιεῖ δὲ διαφορὰν καὶ τὸ λαμπρὸν ἢ στιλβὸν εἶναι τὸ μιγνύμενον ἢ τοὐναντίον αὐχμηρὸν καὶ ἀλαμπές.* Im Uebrigen heisst auch *στιλβός* nicht „nass", sondern „glänzend, strahlend", ist also ein Synon. von *λαμπρός*.

da die Leser noch nicht glaubten; dagegen spricht das Präsens ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχ.: allein angemessen ist es, unter dem τόπος αὐχμ. die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande zu denken (Wies., Brückn., Keil, Weiss); die dunkle Welt wird nur durch die Leuchte des prophetischen Wortes von der Heilszukunft erhellt; darum thun die Christen wohl, dass sie auf dieses Wort achten, weil sie sich sonst ganz im Dunkeln befinden würden. Diese Auffassung wird freilich von Hofm. (dem Sp. Recht giebt) bestritten, indem er es als „einen Fehler" bezeichnet, wenn man „den Ort, wo das Licht scheint, für denselben nimmt, wo sich diejenigen befinden, denen es ihn erhellt". Nach seiner Ansicht soll der Sinn der sein, dass dem, der in die schliessliche Zukunft, auf die das prophetische Wort hinweist, blickt, dieses Wort gleichen Dienst leistet, wie nächtlicher Weile ein Licht an einem unwegsamen Orte, nämlich den Dienst, „dass der Gläubige nicht rathlos vor der Zukunft, die wie ein in Nacht gehülltes Wirrsal vor uns liegt, steht". Die Voraussetzung der Aussage ist selbstverständlich vielmehr die, dass das Dunkel gegenwärtig eben da herrscht, wo später der Tag erscheinen wird. — ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ) ἕως οὗ (gewöhnlich mit ἄν verbunden) c. Conj. Aor. drückt die Dauer der Handlung bis zum Eintreten eines als möglich gedachten, zukünftigen Faktums aus; also: „bis dass der Tag anbricht u. s. w.". Gemeint ist der Tag der Parusie (Röm 13 12)*). — διαυγάζειν, ἀ. λ., bei den Klassikern öfters vom Anbruch des Tages gebraucht, wenn das Licht die Dunkelheit durchleuchtet; Polyb 3 104: ἅμα τῷ διαυγάζειν. — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν gehört nicht zu dem davon entfernt stehenden προσέχοντες (Schott), zu dem es einen nachschleppenden Zusatz bilden würde, aber auch nicht zu dem folgenden τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες (Hofm.), da die Stellung der Worte einer solchen Verbindung entgegen steht und der Accent, der dabei auf ἐν τ. καρδ. fiele, unerklärt bliebe, sondern zu dem unmittelbar vorangehenden καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ und zwar zu diesem allein, nicht zugleich zu διαυγάσῃ. Denn dabei bliebe unerklärlich, warum das Aufgehen des Morgensternes dem Aufleuchten des vollen Tages erst folgt, während es ihm doch in Wirklichkeit vorangeht. Hofm. hat diese Schwierigkeit dadurch beseitigen wollen, dass er die Worte wider allen Rythmus der Rede zum Fol-

*) Unrichtig verbinden einige Ausleger (Beng. u. A.; auch Schott und Hofm.; vgl. Sp., v. S.) ἕως οὗ mit φαίνοντι; es gehört vielmehr zu προσέχοντες, welches im Contexte den Hauptton hat; zu φαίνοντι gezogen würde es ein ziemlich überflüssiger Zusatz sein, wenn man es nicht dem Gedanken nach zugleich mit auf προσέχοντες bezieht (Dietl.).

genden zieht, und Sp. vollends beseitigt die unbequemen Worte einfach als eine durch Missverstand des Zusammenhanges entstandene Randbemerkung (vgl. Tregelles, der das ganze Bild in Klammern schliesst und als Parenthese auffasst; s. dageg. Baljon 182f.). Durch die Folge der Bilder werden wir vielmehr auf den einzig möglichen Ausweg geführt, dass wir die Bilder verschieden zu deuten haben, indem wir *ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν*, wie es am nächsten liegt, nur zum letzten Verbum ziehen. Wir erwarten, dass in dem Satze mit *ἕως οὗ* zunächst gegenüber dem prophetischen Worte von der wirklichen Erfüllung geredet wird, und nicht von einem Reflexe derselben in ihrem Herzen. Das ist der Fall, wenn wir *ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ* für sich nehmen, als Bild für die Erscheinung des vollen Heils in der Wiederkunft Christi; und der folgende Satz spricht dann von einer in Folge dessen eintretenden Erleuchtung ihrer Herzen; dann wird ihnen eine volle und klare Erkenntniss dessen gegeben sein, was ihnen inmitten der von dem Lichte der Enderfüllung noch nicht erleuchteten Welt vorläufig nur erst in weissagendem Worte als eine Leuchte erscheint, deren Glanz, wenn er auch das Dunkel nicht ganz licht macht, so doch für ihre Erkenntniss das Unterpfand dafür ist, dass bald der helle Tag anbrechen wird. Wenn der volle Tag angebrochen sein wird, dann freilich können sie der Leuchte entrathen. — Von einem „gottgefälligen Handeln", das ihnen durch das prophetische Wort ermöglicht sein soll, ist nicht die Rede (geg. Sp.).

1 20. *τοῦτο* geht auf den folgenden Satz: *ὅτι κτλ.* (vgl. 3 3): „indem ihr vor Allem erkennet, euch zum Bewusstsein bringt" vgl. Jak 1 3, Hbr 10 34. Das Particip. schliesst sich eng an *καλ. ποιεῖτε προσέχ.* an; es weist auf den Punkt hin, den sie bei ihrem *προσέχειν* (V. 19) vornehmlich zu bedenken haben. — Unter *προφητεία γραφῆς* ist unzweifelhaft die Weissagung des A. T. zu verstehen. — *ἐπίλυσις* heisst „Auflösung, Erklärung, Deutung" (vgl. *ἐπιλύειν* Mk 4 34)*). Fast alle Ausleger übersetzen es so*), geben jedoch dem *ἰδίας* verschie-

*) Statt *ἐπιλύσεως* will Grotius: *ἐπηλύσεως* und Heinsius: *ἐπελεύσεως* lesen, so dass der Sinn wäre: die *προφητεία* non est res proprii impetus s. instinctus; allein diese Aenderungen sind als willkürlich schon von Wolf mit Recht zurückgewiesen worden. Auch J. M. S. Baljon, ThSt 1888 187 lässt die Wahl zwischen *ἐπηλύσεως* und *ἐπελεύσεως* und findet in V. 20. 21 ebenfalls den Gedanken: „want bedenkt dit allereerst, dat de profeten niet naar eigen inval (ingeving) spraken, maar door den Geest Gods gedreven werden". Aber es handelt sich ja nicht um die Angabe eines Kennzeichens der Prophetie überhaupt,

dene Beziehung: 1) die Beziehung auf die προφητεία selbst; Werenfels (s. Wolf): προφητεία οὐκ ἔχει τὴν ἑαυτῆς ἐπίλυσιν = οὐκ ἐπιλύει ἑαυτήν; so auch Wahl, Dietl., Brückn.*);

---

sondern um die ganz bestimmte, in der Schrift des A. T. vorliegende προφητεία γραφῆς. Da wäre also das Präsens γίνεται auf keinen Fall am Platze; wir würden erwarten ἐγένετο oder noch besser γέγονεν. — Nicht minder unberechtigt ist es, ἐπίλυσις mit Hammond ursprünglich de emissione cursorum e carceribus zu verstehen und daraus den Gedanken abzuleiten: dass die Propheten non a se, sed a Deo missi currerent, oder mit Clericus: de solutione oris, oder mit Lakemacher ἐπίλυσις statt von ἐπιλύειν von ἐπελεύθω (ἐπέρχομαι) herzuleiten und so den Gedanken zu gewinnen, die Prophetie sei nicht accessus proprie ut talis, quae virtute quadam mentis humanae propria et naturali proveniat et ad hominem quasi accedat (s. Wolf z. d. St.). — Die Meinung, dass ἐπίλυσις = dissolutio sei (Hardt: omnis promissio non est dissolutionis sed indissolubilis, immutabilis etc.; ähnlich Storr: Opp. II, 391ff.), die bereits von Wolf widerlegt wurde, ist neuerdings wieder nachdrücklich von Spitta geltend gemacht, allerdings mit Verzichtleistung auf eine genügende Erklärung des ἰδίας; es als einen Schreibfehler für ἁγίας anzusehen, ist zwar bequem, aber sehr willkürlich. Auch Goebel deutet ἐπίλυσις als „Auflösung der Weissagung durch Bestreiten und Ableugnen ihrer Geltung". Die βεβαιότης des prophetischen Wortes widerstehe jeder menschlichen Auflösung in diesem Sinne, weil das prophetische Wort nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprunges sei. Ganz ähnlich hatte bereits Owen Street (The bibliotheca sacra 1885 168ff.) ἐπίλυσις erklärt als gleichbedeutend mit λύσις Joh 10 35. Die Leser sollen es als oberste Wahrheit erkennen, dass wegen ihres göttlichen Ursprungs, keine Prophetie der Schrift aufgelöst werden kann und darf (by any weakening presupposition or prejudice, or by discounting its value in any way). Er unternimmt es sogar ἐπέλυεν Mk 4 34 in diesem Sinne zu fassen: Jesus löste hinterher für seine Jünger den tieferen Sinn der Parabel von der äusseren Hülle der parabolischen Darstellungsweise los, — eine Uebersetzung, mit der er schwerlich auf Beifall wird rechnen dürfen. Auch ἐπιλυθήσεται Act 19 39 bedeutet: „in geordneter Versammlung soll Alles seine Klärung und Lösung finden, was in dem Wirrwarr des tumultuarischen Vorgehens unmöglich geschehen kann".

*) Auch Weiss billigt diese Deutung, meint nun aber, es werde den Lesern damit zu Gemüthe geführt, sie sollten wohl Acht haben auf das Prophetenwort, aber nicht zu viel von ihm verlangen; die Deutung trage das Prophetenwort nicht in sich, und deshalb würden sie zu voller Erkenntniss des Geweissagten erst durch die Erfüllung gelangen. Und V. 21 enthält dann nach Weiss den Gedanken, dass, wenn Menschen die eigentlichen Urheber der Prophetie wären, sie wohl die ihnen bekannte Deutung mit eingefügt hätten; nun aber hat Gott den Propheten zu reden gegeben, deshalb waren die Menschen gar nicht im Stande mit der Prophetie die Deutung zu verbinden. Der Inhalt der beiden Verse ist danach kurz der: dass die Weissagung erst durch die Erfüllung ihre volle Deutung erhält. ἰδίας ἐπιλύσεως ist dabei eine Art gen. qual.: „die Weissagung wird nie eine solche werden, welcher ἰδία ἐπίλυσις eignet. Schon diese Auslegung von γίνεσθαι c. gen. ist bedenklich. Vollends ist es nicht natürlich, γίνεται durch die Bemerkung zu erläutern: „Bei allem Acht-

als positiver Gedanke ist hierbei zu ergänzen: sondern „die Auslegung darf nur von Gott erwartet werden“ (Brückn.; Dietl. findet darin sogar den Gedanken enthalten, dass die Weissagung nicht als Allegorie behandelt werden dürfe); 2) die Beziehung auf die Propheten; Oecum.: ἤδεσαν (οἱ προφῆται) μὲν καὶ συνίεσαν τὸν καταπεμπόμενον αὐτοῖς προφητικὸν λόγον, οὐ μέντοι καὶ τὴν ἐπίλυσιν αὐτοῦ ἐποιοῦντο (ähnlich Knapp, de W.); der dabei zu ergänzende Gedanke ist: „also ist die Auslegung nicht eine leichte, sondern eine schwierige Sache“ (de W.: „der Verf. bemerkt dies, um die Schwierigkeit der Auslegung der Weissagung zu entschuldigen und dem Unglauben oder Spotte den Vorwand zu nehmen“); 3) die Beziehung auf die Leser oder die Menschen überhaupt; diese Auffassung ist die vorherrschende; sie findet sich bei Beda, Erasm., Luther, Aret., Gerh., Pott, Steig., Schmid, Besser, Wies., Schott, Hofm., v. S. u. A.; dabei wird als der positive Gedanke ergänzt: „nur Gott bezw. der heilige Geist vermag die Weissagung auszulegen“ *). Nur die erste und dritte Ausl. kann in Betracht kommen. Indess würde man bei der ersten ἐστίν statt γίνεται erwarten. Es bleibt also nur die dritte Deutung im Rest. — γίνεσθαί τινος heisst „unter Jem. Gewalt kommen, Jem. anheimfallen“. — πᾶσα—οὐ braucht man nicht als Hebraismus für οὐδεμία aufzufassen (Huth.; dageg. Spitta). Aber auch die Bemerk. v. S.'s ist

---

haben auf die Weissagung wird sie doch nie eine solche u. s. w.“. Endlich wird in V. 21 willkürlich der gegensätzliche Gedanke eingetragen, dass eine durch menschlichen Willen hervorgebrachte Weissagung eine bestimmte, concrete Thatsache im Auge haben und somit ihre Deutung in sich selber tragen würde. Vor allem aber ist entschieden abzulehnen, dass τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες in irgendwelcher Form die Mahnung zum προσέχειν, die soeben indirect ausgesprochen war, einschränken könnte, also etwa: „aber dabei wohl bedenkend, — aber doch nur in dem Masse, dass ihr dabei nicht ausser Acht lasst u. s. w.“ (vgl. uns. Bem. zu V. 21). Die vor. Aufl. dies. Comm. trug den von Weiss bei V. 21 supponirten Gedanken consequent bereits in V. 20 ein: „keine Weissagung geschieht (kommt zu Stande) aus eigener (d. i. dessen, der die Prophetie ausspricht) Deutung der Zukunft“ (so auch H. Bois, ZwTh 1891 199). Aber da von der Prophetie des A. T. die Rede ist, so müsste, wenn V. 20 ebenso wie V. 21 von dem Zustandekommen eben dieser Prophetie reden wollte, ohne Zweifel ἐγένετο oder γέγονεν geschrieben sein. Denn als allgemeine Sentenz (Huth.) könnte der Satz nur gelten, wenn γραφῆς hinter προφητεία fehlte.

*) Luther: „da richtet euch nach, und denket nicht, dass ihr die Schrift auslegen werdet durch eure eigene Vernunft und Klugheit; Petrus hat es verboten, du sollst nicht auslegen, der heil. Geist selbst soll es auslegen oder soll unausgelegt bleiben“.

falsch, dass πᾶσα stehe, weil dem Verf. das prophetische Wort als eine einheitliche Summe vorschwebe; — dann müsste der Artikel stehen. Vielmehr heisst es: „jede einzelne Prophetie ohne Ausnahme fällt nicht eigener Deutung anheim; — Menschen dürfen nicht wagen, sie zum Gegenstand selbstgemachter, selbstersonnener Deutungen zu machen".

1 21*). Die V. 20 ausgesprochene Wahrheit wird durch den Hinweis auf die Art der Entstehung der alttestamentl. Prophetie begründet. Und hier liegt, zumal bei der Lesart ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι der Gegensatz zwischen ἄνθρωπος — ἄνθρωποι auf einer Seite und πνεῦμα ἅγιον — θεός auf der anderen Seite ganz klar vor. Ist Gott bezw. der heilige Geist der eigentliche Urheber der Prophetie, nun dann kommt die Deutung auch nur Gott bezw. dem heiligen Geiste zu, nicht Menschen. Denn selbst die Propheten waren nur willenlose Werkzeuge Gottes, als sie die Prophetieen aussprachen und niederschrieben. So findet das ἰδίας (V. 20) in ἀνθρώπου und ἄνθρωποι (V. 21) seine volle Erklärung. —

Es ist nun aber eine völlig verkehrte Auffassung der Bedeutung dieser beiden Verse im Zusammenhange nach rückwärts, wenn man sie in irgendwelcher Weise als Einschränkung der in dem καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες liegenden Ermahnung ansieht. Man darf sie im Gegentheil nur als Bestätigung und Verstärkung jener Ermahnung gelten lassen. Es ist dabei augenscheinlich vorausgesetzt, dass die Meinung, die Prophetie könne unter eigene, menschliche Deutung fallen, sie vom προσέχειν abhalten könnte, sei es, dass diese Meinung sie selbst zu eigenmächtiger Deutung der Prophetie verleiten könnte, welche ein προσέχειν überflüssig machte, sei es, dass ihnen von anderer Seite solche selbstersonnene Deutung der die Zu-

*) Tisch. VII, Treg. txt., WH., Weiss haben nach BCKP al. cop. etc., ποτέ nach προφητεία, Tisch. VIII, Treg. am Rande, nach ALℵ etc. vor προφητεία; letztere Wortfolge ist natürlicher, aber eben deswegen wohl nicht ursprünglich. — Die rec. οἱ ἅγιοι θεοῦ findet sich nur in mehreren Minuskeln, einigen Verss. Oec. Vulg. — A hat: ἅγιοι τοῦ θεοῦ (Lchm.); KLℵ al.: ἅγιοι θεοῦ (Griesb., Scholz, Treg.txt.); Tisch., WH.txt., Treg. am Rande, Weiss haben statt dessen: ἀπὸ θεοῦ nach BP al. syr. cop. arm. aufgenommen; die meisten neueren Ausleger (Wies., Schott, Hofm., Steinf., Keil) nehmen die Textgestalt an, wie sie B bietet, da offenbar ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι daraus entstanden ist als eine einfachere Bezeichnung der Propheten (vgl. IReg 17 24; s. auch IITim 2 17). Reiche, Sp. und v. S. halten ἅγιοι θεοῦ für die ursprüngliche Lesart, während dieselbe m. E. aus inneren Gründen überhaupt nicht in Frage kommen kann (vgl. übrigens C. 27. 29. Did., wo beide Lesarten mit einander verbunden werden in der Form: ἀπὸ θεοῦ ἅγιοι).

kunftshoffnung betreffenden Prophetie entgegengebracht worden war, durch die sie sich beeinflussen und zu der Meinung verleiten lassen konnten, ein *προσέχειν* auf die Zukunftsweissagung, auf die Weissagung von der Wiederkunft Christi, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde nach Jes 65 17 u. s. w. sei nicht mehr nöthig. Das Letztere und nur das Letztere ist in der That nach 3 3ff. als Anlass für diese Sätze anzusehen. Das haben gerade die dort geschilderten *ἐμπαῖκται* gemeint, es sei abgeschmackt, noch auf eine Parusie Christi und auf eine damit zusammenhängende Umgestaltung aller Weltverhältnisse zu warten. Das könne, so haben sie offenbar argumentirt, auch die Meinung der scheinbar auf solche Endvollendung hinzielenden Prophetieen des A. T. nicht sein; die müsse man anders deuten u. s. w. — Die Deutung, sagt der Verf., steht allein Gott zu, und die göttliche Deutung wird in der Erfüllung der Weissagung kund werden. Jenes über Christum bei seiner Verklärung gesprochene Wort aus Gottes Mund aber ist den Ohrenzeugen und durch ihr Zeugniss allen Christen ein Unterpfand für die Zuverlässigkeit der in der alttestamentl. Prophetie gegebenen Zukunftsverheissungen.

Um so deutlicher ist es freilich, dass diese Sätze in 3 3ff. ihre unmittelbare Fortsetzung finden. Ja die Ausführungen von 3 3ff. sind als Ergänzung zu diesen Sätzen so nothwendig, dass sie unmittelbar hierauf gefolgt sein müssen, während dagegen der Inhalt von Kap. II mit dieser den Verf. so ausserordentlich lebhaft interessirenden Frage auch nicht die geringste Berührung hat (Genaueres darüber s. in d. Einl. § 2).

οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου) vgl. Jer 23 26. — *ἠνέχθη* wie V. 17. 18 (vgl. auch IIJoh 10). — *ποτέ* gehört eng zu der Negation *οὐ* = „niemals". — *ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι κτλ.*) Die Form dieses Satzes, die der des vorhergehenden nicht genau entspricht, dient dazu, die Passivität der Propheten stärker hervorzuheben. — *φερόμενοι*: „getrieben" (etwa wie vom Winde das Schiff getrieben wird, Act 27 15. 17). Die treibende Kraft ist das *πνεῦμα ἅγιον*. Joseph. Ant. IV. 6. 5 sagt von Bileam: *τῷ θείῳ πνεύματι — κεκινημένος*. — *ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι*) Bei dieser für ursprünglich zu haltenden Lesart bezeichnet *ἀπὸ θεοῦ* den Ausgang der Rede: „redeten von Gott aus Menschen". Auf *ἀπὸ θεοῦ* liegt der ganze Ton. Nur scheinbar waren Menschen dabei thätig, in Wahrheit waren der heilige Geist und Gott die Redenden. Bei der Lesart *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* verliert *θεοῦ* seinen Accent, und der eigentliche Nerv des Gedankens wird damit zerstört (vgl. die textkrit. Anm.).

Kap. II.

Kritische Bemerk. betreff. die Eingangsworte von Kap. II, die für die Frage nach der Einheitlichkeit unseres Briefes von Bedeutung sind, s. Einl. § 2.

2 1. *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται*) *δὲ καί*: „aber auch", nämlich ausser den 1 21 bezeichneten wahren Propheten und im Gegensatze zu denselben; *ψευδοπροφήτης*, schon im A. T. Jer 6 13, öfters im N. T., nicht: „einer, der Falsches weissagt", nach der Analogie von *ψευδολόγος*, sondern: „einer, der sich fälschlicher Weise für einen Propheten ausgiebt", nach der Analogie von *ψευδάδελφος*, *ψευδαπόστολος*. — *ἐν τῷ λαῷ*) i. e. im Volke Israel. Die Thatsache, dass im Volke Israel Pseudopropheten aufgetreten sind, wird dadurch erklärt, dass ja auch unter ihnen Irrlehrer auftreten werden. So sehr ist das ganze A. T. typisch für die Ereignisse des N. T., dass Alles, was hier eintreten wird, dort vorgebildet sein musste. — Die Anknüpfung in dieser Form ist lediglich hervorgerufen durch den Gegensatz gegen die echten alttestamentlichen Propheten. Dass der Uebergang ein ungemein gezwungener ist, lässt sich freilich trotz alledem nicht in Abrede stellen. — *ὡς καὶ — ψευδοδιδάσκαλοι*) *ψευδοδιδ.* ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; Wies., Brückn., Weiss erklären: „solche, die Lügen lehren", Dietl. u. Fronm.: „solche, die lügnerisch vorgeben, Lehrer zu sein"; die Analogie von *ψευδοπροφ.*, dem es hier gegenübergestellt ist, giebt der letzteren Erklärung den Vorzug (Hofm., Keil, v. S. u. A.); der Inhalt des begründenden Relativsatzes legt dagegen das erste näher; dem Sinne nach kommt Beides auf dasselbe hinaus (Schott). — *οἵτινες*) „quippe qui, als welche"; *παρεισάξουσι*) vgl. Jud 4: „neben einführen", mit dem Nebenbegriff des Heimlichen (geg. Hofm.). — *αἱρέσεις*, nach neutestamentl. Sprachgebrauch „Parteispaltungen" (vgl. IKor 11 19 synonym mit *σχίσματα*, Gal 5 20 synonym mit *διχοστασίαι*; auch Tit 3 10), deren Grund falsche Lehre ist; so Brückn., Wies., Schott, Keil u. A.; auch Hofm. sagt, dass das Wort hier in keinem anderen Sinne zu nehmen sei, als den es sonst im N. T. hat, erklärt es aber dann = „Sonderrichtungen" und giebt ihm so einen Sinn, den es sonst nicht hat. Andere nehmen *αἵρεσις* hier in der von Ignatius (Trall. 6, Eph 6 2) ab vorkommenden Bedeutung „Irrlehre, Ketzerei" (Beng., de W., Fronm., v. S.). In dieser zugespitzten Bedeutung wird man es für unsere Stelle fassen können, weil das Wort auf Rechnung des Interpolators ge-

schrieben werden muss, der mit Ign. gleichzeitig oder etwas später seine Arbeit gethan hat. — *καὶ τὸν ἀγοράσαντα — ἀπώλειαν*) Zu der Stellung der Worte vgl. IPt 1 13.15. Fronm., Reuss, Huth., v. S. verbinden das mit *καί* beginnende Satzglied mit *ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι*: eine unnatürliche Construction; denn die *ἀρνούμενοι* müssen doch jedenfalls mit den *ψευδοδ.* identisch sein; *καί* müsste in diesem Falle also epexegetisch gedeutet werden: „und zwar". Das ergäbe aber eine sehr ungelenke Ausdrucksweise. *καί* verbinden wir am natürlichsten mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze in der Bedeutung „auch"*) oder „sogar"; also: „indem sie sogar den sie erkauft habenden Herrn verleugnen" (de W., Wies.)**). — Das Particip *ἐπάγοντες* knüpft sich in loser Weise dem Vorhergehenden in dem Sinne an: „wodurch sie sich u. s w.". Durch die asyndetische Anknüpfung wird die Folge ihres eben geschilderten Treibens noch drastischer gezeichnet, und es ist daher durchaus kein *οὕτως* erforderlich (geg. Sp.)***). — Zu *ἀρνούμενοι* vgl. Jud 4, Bengel richtig: doctrina et operibus. Sie verleugnen den Herrn, d. h. Christum, der sie „gekauft", d. i. sich durch Zahlung eines Kaufpreises zum Eigenthume erworben hat, und dem sie nun den Gehorsam schulden, welchen sie ihm thatsächlich in Lehre und Leben verweigern. — Zu *ἀγοράζειν* vgl. IKor 6 20, 7 23, Apk 5 9. —

*) Winer: „beide Participien *ἀρν.* und *ἐπάγ.* hängen mit *παρεισάξουσιν* zusammen, stehen aber selbst einander nicht koordinirt, sondern *ἐπάγοντες* tritt zu dem Satze *οἵτινες . . . . ἀρνούμενοι* hinzu"; wie das *καί* zu fassen sei, ist von ihm nicht gesagt.

**) Dagegen nimmt Hofm., eine solche Steigerung leugnend, *καί* = „auch" im Sinne des Hinzukommens und erklärt: „Mit ihren Sonderrichtungen zerreissen sie die Einheit der Gemeinde, was aber nicht geschieht, ohne dass sie zugleich den Herrn verleugnen"; allein bei dieser Erklärung sieht man nicht ein, warum der Verf. nicht statt des Particips *ἀρνούμενοι* das Verb. finit. gesetzt hat; auch ist der Gedanke, dass sie die Einheit der Gemeinde zerreissen, eingetragen. Schott (vgl. Dietl., Reuss; s. auch Sp.) nimmt eine Irregularität der Konstruction an, indem der Verf., durch das Particip *ἀρνούμενοι* verleitet, statt des Verb. finit.: *ἐπάξουσι* das Particip *ἐπάγοντες* gesetzt hat, wobei dann *καί* als einfache Kopula zu fassen sei.

***) Spitta will *καὶ τὸν ἀγοράσαντα κτλ.* über alles Zwischenliegende hinweg an *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται* anknüpfen. Abgesehen davon, dass es äusserst unnatürlich ist, dass der Verf., nachdem er in dem Relativsatze die Irrlehrer, auf welche es ihm doch ankam, bereits zu beschreiben begonnen hatte, nun noch einmal mit einfachem *καί* ohne jede Andeutung zu jenen Pseudopropheten zurückkehren sollte, lässt sich wohl das präsentische Participium *ἀρνούμενοι* zur Noth in imperfectischem Sinne mit *ἐγένοντο* verbinden, aber statt *ἐπάγοντες* würde man sicher *ἐπαγαγόντες* erwarten. Auch V. 2. 3 (s. später) erklärt sich bei unserer Ausl. natürlicher.

Zu *ἐπάγ. ἑαυτοῖς* vgl. V. 5 (Sir 1 30). — Nicht nur Anderen (*αἱρέσεις ἀπωλείας*), sondern auch sich selbst bereiten sie jähes Verderben. — *ταχινήν*, wie 1 14: das Verderben wird plötzlich, ehe sie sich dessen versehen, über sie kommen.

2 2. Die Wirksamkeit der *ψευδοδιδάσκαλοι* wird nicht ohne Erfolg bleiben. Zu *ἐξακολ.* vgl. 1 16. — Zu *ἀσέλγειαι* im Plur. vgl. IPt 4 3, zur Sache Jud 4. Der Zusammenhang der Irrlehre mit der fleischlichen Ueppigkeit erhellt aus V. 18 und 19. Aus diesem unwillkürlichen Wechsel wird klar, einmal, dass die *ἀσέλγειαι*, welche durch die libertinistischen Irrlehren gestattet, ja gefördert werden, den eigentlich verführerischen Reiz ausüben, sodann, dass die libertinistische Lebensweise dieser Leute sich mit einer ausgebildeten Irrlehre deckt. — *δι' οὕς* bezieht sich auf die *πολλοί*, welche durch ihre *ἀσέλγειαι* den Nichtchristen Veranlassung zur *βλασφημία* gegen die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* geben (vgl. ITim 6 1, Röm 2 24). — *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθ.* (Barn. 5: via veritatis) Bezeichnung christlichen Lebenswandels. — Zu *ὁδός* im Sinne des alttestamentl. דרך („Handlungsweise") vgl. Jak 5 20, Jud 11. Die Christen lassen sich von der göttlichen Wahrheit (des Evangeliums) die Normen für ihr sittliches Verhalten vorschreiben.

2 3. *καὶ ἐν πλεονεξίᾳ*) d. i. in der Habsucht lebend, von ihr beherrscht. *πλαστοῖς λόγοις*) *ἅπ. λεγ.*: „mit trügerisch ersonnenen Reden" *) Hofm. unrichtig: „künstlich ausgedachte Lehren". — *ὑμᾶς ἐμπορεύσονται*) „werden sie von euch Gewinn suchen"; Gerhard: quaestum ex vobis facient, ad quaestum suum vobis abutentur; diese Bedeutung des Verb. c. Acc. ist in der klassischen Gräcität hinlänglich gesichert**).

---

*) Platon: Apol. Socrat.: *πλάττειν λόγους*; Artemidor. 1 23: *πλάσσειν δοκεῖ — ἀγαθὸν ῥήτορσι — διὰ τὸ μὴ ὄντα ὡς ὄντα δεικνύειν τὰς τέχνας ταύτας.*

**) Vgl. Athenag. VIII, 569: *Ἀσπασία ἐνεπορεύετο πλήθη γυναικῶν.* Philo in Flacc. 984: *ἐνεπορεύετο τὴν λήθην τῶν δικαστῶν.* J. Chrysost.: *τὴν πενίαν τοῦ πλησίου ἐμπορεύεσθαι.* Ungenau übers. Vulg.: de vobis negotiabuntur und Luther: „sie werden an euch handthieren". — Die *πλαστοὶ λόγοι* sind nicht „als die Waare zu denken, die sie zu Markte bringen, um sich für solchen Unterricht bezahlen zu lassen", wie Hofm. meint, sondern als das Mittel, durch welches sie das *ἐμπορεύεσθαι* betreiben. Steinf. erklärt *ἐμπορεύεσθαι* = kaufen, und *ὑμᾶς* als unmittelbares Objekt des Kaufs; so schon Pott: vos sectae suae conciliare conantur; dass die Waare im Acc. bei dem Verb. stehen kann, ist unleugbar (vgl. Sprüchw 3 14 LXX.), allein der Context ist hier dagegen, theils wegen des *ἐν πλεονεξίᾳ*, theils weil dieser Gedanke schon im vorhergehenden Verse enthalten ist. Unrichtig erklärt Fronm. das Wort durch „betrügen".

— Durch trügerische Reden von der christlichen Freiheit u. dgl. suchten sie Andere zu bethören, und von ihnen nach ihrem habsüchtigen Sinne Gewinn zu ziehen; vgl. V. 13. 14, Jud 16, Tit 1 11 *). — οἷς, Dat. incomm., geht auf das Subj. in ἐμπορεύσονται. — τὸ κρίμα ist das die ἀπώλεια verfügende Urtheil Gottes; ἔκπαλαι ist nicht mit τὸ κρίμα zu einem Begriff zu verbinden (= κρίμα ἔκπαλαι αὐτοῖς προγεγραμμένον; vgl. Jud 4; Pott, de W., Sp.), sondern mit οὐκ ἀργεῖ; diese Verbindung involvirt keineswegs einen Widerspruch (geg. de W.). Gemeint ist, dass das ihnen bestimmte Urtheil (bem. d. Art.!) von lange her bereits angekündigt ist, nämlich in den im A. T. beschriebenen Strafgerichten, welche der Verf. V. 4ff. (das ja mit γάρ anknüpft) schildert (Dietl., Schott, Wies., Keil; anders Hofm.). — Und wenn das Urtheil auch noch nicht eingetroffen ist, so „ruht es doch nicht müssig, sondern sammelt von Alters her gleichsam Zins auf Zins" (v. S.). Spitta bezieht es entsprechend seiner Erklärung des Vorigen auf das über die Pseudopropheten ergangene Gericht (ebenso Weiss) und behauptet dann, V. 4ff., wo doch jene falschen Propheten nicht mit einem Worte mehr erwähnt werden, solle begründet werden, dass das über die falschen Propheten ergangene Vernichtungsgericht auch ihre Nachfolger in der Christenheit treffen werde. — καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν (V. 1) οὐ νυστάζει) νυστάζειν, eigentl. „nicken", dann: „schlummern" (Mt 25 5 im eigentlichen Sinne), findet sich auch bei den Klass. in figürlichem Sinne: Plato de republ. III, 405 C.: μηδὲν δεῖσθαι νυστάζοντος δικαστοῦ.

2 4ff. Die Aussage des Relativsatzes wird begründet durch drei Beispiele von Strafgerichten, welche der Verf. offenbar als gottgeordnete Vorbilder für das Urtheil auffasst, welches die Irrlehrer zu gewärtigen haben (vgl. V. 6 b; Jud 5ff.).

2 4**). Erstes Beispiel: die gefallenen Engel; vgl.

*) Spitta findet eine Schwierigkeit darin, dass man in V. 3 nicht auch die πολλοί Subject sein lasse. Allein es erscheint mir ganz natürlich, als Subject diejenigen anzusehen, welche in dem ganzen Zusammenhange beschrieben werden sollen, und von denen auch in V. 2 in dritter Person (αὐτῶν) die Rede war. Jedenfalls darf Sp. diese selbstgemachte Schwierigkeit nicht für seine Auffassung von V. 1 verwerthen.

**) Rec. (Ti. VII) hat σειραῖς nach KLP. — ABC ℵ haben σειροῖς; so alle neueren Textkritiker (Tisch.-Gebh.: σιροῖς). Nach inneren Gründen ist für diese Lesart zu entscheiden, weil σειρός offenbar ein selteneres Wort ist und zu der Parallele in Judas, wie zu dem Contexte sich nicht so gut fügt, wie σειρά. Die Lesart ζοφοῖς aus ℵA statt ζόφου wird kaum zu halten sein (geg. Sp.). Die neueren Textkrit. lesen

Jud 6. *εἰ γάρ*)" der Nachsatz fehlt; nicht der Form, wohl aber dem Sinne nach wird er durch V. 6b ersetzt. — Die Art der Versündigung der Engel ist nicht angegeben, wie bei Jud; dass der Verf. jedoch an Gen 6 gedacht hat, geht indirect deutlich daraus hervor, dass das Beispiel der Sindfluth unmittelbar folgt*). — *ταρταρώσας* ist absolut zu nehmen, und der Dativ mit *παρέδωκεν* zu verbinden (Steinf., Hofm., Sp.); neben *ταρταρώσας*, das schon die Bezeichnung des Strafortes in sich enthält, würde es überflüssig sein. — Mit den *σιροὶ ζόφου* sind die dunklen Höhlen des Tartarus gemeint; und um sie als solche klar zu kennzeichnen, ist das absolute *ταρταρώσας* eingefügt. — *ταρταροῦν* „in den Tartarus versetzen", *ἅ. λ.* — *τάρταρος* (Job 41 23) ist nicht = *ᾅδης*, dem Aufenthaltsort der Todten überhaupt, auch nicht synonym mit *γέεννα*, „dem schlussgerichtlichen Straforte der Feuerhölle" (Fronm.), sondern es ist Bezeichnung „des vorläufigen Haftortes". — *παρέδωκεν* steht hier, wie öfters, mit dem Nebenbegriff der Bestrafung**). — *εἰς κρίσιν τηρουμένους*) *κρίσις* ist das letzte

---

τηρουμένους nach BC*KLP min. Lchm. u. Sp. lesen *κολαζομένους τηρεῖν* nach AC**ℵ syr. cop vulg., was jedoch augenscheinlich aus V. 9 hier eingekommen ist. Das *τετηρημένους* der rec. ist nur durch min. Thph. Oec. bezeugt.

*) Mit Unrecht behaupten Philippi, Glaubensl. III 30, F. Philippi: das Buch Henoch 140, Fronm. und bes. Keil, dass hier nicht an die geschlechtliche Vereinigung der Engel mit den Töchtern der Menschen gedacht sei, wie sie Gen 6 1ff. (was Keil fälschlich leugnet) berichtet und im Henochbuche näher geschildert wird. Sie meinen, es sei lediglich eine in alttestamentlichen Andeutungen begründete Aussage über den Fall des Satans und der bösen Engel und ihre Bestrafung. — Aber andererseits scheint mir Spitta doch in der an sich durchaus berechtigten Verwerthung der Tradition zu weit zu gehen, wenn er selbst das Schweigen des Petrus über die Art der Versündigung aus einer Kenntniss von Hen 84 4, 106 14 resultiren lässt. Es muss vielmehr zugegeben werden, dass unser Verf. das bei Judas klar hervortretende Motiv hat fallen lassen, obwohl erst durch dieses Motiv eine volle Begründung zu V. 2 sich ergeben hätte. Ueber den Grund der Auslassung lässt sich nicht rechten. Dem Verf. kommt es augenscheinlich bei allen Beispielen nicht so auf die Schilderung der Versündigung als auf die des Gerichts an (vgl. v. S.).

**) Spitta bewegt sich an dieser Stelle in einem sehr eigenthümlichen Cirkel. Zuerst begründet er seine Entscheidung für die Lesart *εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν* durch die Bemerkung, der Aufenthalt der Engel in den finsteren Höhlen müsse dem Verf. die Bedeutung der Strafe selbst haben (135). Um sich dann aber eine anderweitige Verwendung dieser Worte zu sichern, giebt er (138) zu, dass die Aussage von V. 4 auch ohne diese Worte genügt haben würde als ein V. 3 begründendes Beispiel des über die Sünder hereinbrechenden göttlichen Gerichtes, d. h. er giebt zu, dass in *παρέδωκεν* an sich schon der Begriff der Bestrafung liegt; und daran kann doch das *τηρουμένους* nichts

Gericht (*κρίσις μεγάλης ἡμέρας*); „als solche, die zum Gericht aufbewahrt werden".

2 5. Zweites Beispiel: die Sindfluth — ohne Parallele bei Jud. — *καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο*) gleiche Satzbildung mit V. 4: subaudienda est particula *εἰ* (Gerh.). — *ἀρχαῖος κόσμος* ist der alte vorsindfluthliche Weltbestand. Vielleicht will die Artikellosigkeit hier ebenso wie bei *ἀγγέλων* (V. 4) den Worten eine qualitative Wendung geben: „selbst Wesen, wie es Engel sind — selbst wo es den Bestand einer ganzen Welt galt" (vgl. Weiss). — Die folgenden Worte haben augenscheinlich zunächst den Zweck, den allgemeinen Umfang des Sindfluthgerichtes zu schildern: „nur Noah mit 7 anderen wurde gerettet". Allerdings, nach der breiten Abschweifung in V. 7. 8. 9a zu urtheilen, scheint es dem Verf. zugleich am Herzen zu liegen, den positiven im Zusammenhange nach rückwärts gänzlich bedeutungslosen Gedanken der gleichzeitigen Errettung der Frommen zu betonen. Er schlägt damit einen gleichsam erbaulichen Ton an. — *ὄγδοον* gehört unmittelbar zu *Νῶε*; Luther richtig: „Noah, selb achte". — *δικαιοσύνης κήρυκα* ist als Begründung der göttlichen Bewahrung (*ἐφύλαξε*) hinzugefügt: unter *δικαιοσύνη* ist hier nicht das Verhältniss des Gerechtfertigtseins (Wies.), sondern das gläubige und fromme Verhalten zu Gott zu verstehen. — *κατακλυσμόν*) Mt 24 38. 39, Gen 5 17; das Verb.: *κατακλύζειν* 3 6. — *κόσμῳ ἀσεβῶν*) Gegensatz zu *δικαιοσύνης κήρυκα*; die Welt wird so genannt, sofern sie die Stätte der gottlosen Menschheit geworden war; *κόσμος* für sich hat hier nicht die Nebenbedeutung der „sündigen Welt", wie bei Paulus und Johannes. — *ἐπάξας*) vgl. V. 1; über die Form des Aorists s. Buttm. Ausf. Gr. § 114 s. v. *ἄγω*. —

Dass der Verf. sich in der Nachricht von der Predigt des Noah an eine apokryphisch-jüdische Tradition angeschlossen hat (Joseph. Ant. I, 3, 1; Orac. Sibyll. I, 128 ff., vgl. Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I, 229 ff. u. s. w.), leugnet auch hier wieder Keil, der nur die alttestamentlichen Andeutungen über Noah zu Grunde liegend denkt. Spitta hat die Haltlosigkeit dieser Annahme endgiltig nachgewiesen. Aber er irrt, wenn er die Lockerung der Gedankenverbindung bei Petrus im Verhältniss zu Judas daraus erklärt, dass jener von einem fremden, apokryphischen Gedankengange abhängig sei (vgl. Einl. § 1).

ändern, welches nur noch auf eine grössere definitive Strafe hinweist nach dieser vorläufigen. Jene Lesart ist also um des Verhältnisses zum Vorigen willen nicht erforderlich.

2 6*). Drittes Beispiel: Untergang von Sodom und Gomorrha; vgl. Jud 7. — Auch dieser Vers ist noch von *εἰ* abhängig. — *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόῤῥας*) Der Gen. als Apposition, daher *πόλεις* ohne Artikel (vgl. Win. 475). Zum Beispiel selbst vgl. Jes 1 9, Mt 10 15, 11 23f., Röm 9 29. — *τεφρώσας κατέκρινεν*) *τεφρ. ἀ. λ.* (Suid. = *ἐμπρήσας, σποδώσας*). — *κατακρίνειν* heisst „verurtheilen", nicht: „die Execution eines Strafurtheils vollziehen" (auch Röm 8 3, IKor 11 32 schliesst *κατακρίνειν* nicht den Vollzug des Strafurtheils ein; geg. v. S.). Daher darf *τεφρώσας* nicht mit „indem" aufgelöst und mit *κατέκρινεν* verbunden werden, als ob es den Inhalt desselben angäbe (geg. Keil u. A.). Man wird sich vielmehr entschliessen müssen, mit Sp. auf Grund von Gen 19 24f. (diese Stelle allein genügt hierfür) ein Doppelgericht anzunehmen, zunächst die Einäscherung durch Schwefelregen, sodann die Verurtheilung zum völligen Untergange, dessen Folge dann erst die Entstehung des Schwefelsees war (vgl. Weiss). Diese Auffassung liegt um so näher, als *καταστροφῇ* sonst eine unbegreifliche Tautologie bilden würde. *τεφρώσας* ist also mit „nachdem" aufzulösen. — *καταστροφή*, im N. T. nur noch IITim 2 14, aber bei den LXX term. techn. für die Zerstörung dieser Städte Gen 19 22, Dtn 19 29, Jes 1 7, 13 19 u. s. w. — Zur Construction *καταστρ. κατακρ.* vgl. Mk 10 33. — *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς*) Jud 7; *ὑπόδειγμα* nicht „Beispiel", sondern „Vorbild" (Jak 5 10, Hbr 4 11). Das Perf. *τεθεικώς* entspricht dem *πρόκεινται* Jud 7; richtig Hofm.: „Gott hat sie zu einem, wie das Perfekt besagt, bleibenden Vorbilde solcher gemacht, die nachmals gottlos leben würden". Objekt zu *τεθεικώς* sind also die Städte selbst, nicht die *καταστροφή* (geg. Keil). — Durch den Anschluss an Jud 7 ist schon hier der Gedanke zum Ausdruck gekommen, der als Nachsatz zu den drei parallelen Vordersätzen folgen sollte; daher wird derselbe anakoluthisch fallen gelassen (vgl. Weiss).

2 7**). Gegenbild des göttlichen Strafgerichtes; ohne Parallele bei Jud. „Die durch die gegensätzliche Erwähnung Noah's V. 5 eingeleitete Erweiterung des Gedankens gewinnt hier durch die Nebenordnung (*καί*) der Rettung Lot's selbstständige Bedeutung und bereitet die doppelte Folgerung V. 9

*) Das Wort *καταστροφῇ* fehlt bei BC* 27 al. cop. WH.txt. Treg. setzt es in Klammern an den Rand. Das Ausfallen darf wohl einfach aus den gleichen Wortanfängen erklärt werden.

*) WH. schreiben *ἀσεβέσιν* statt *ἀσεβεῖν* (nach B). — WH., Treg., Weiss haben die ungewöhnlichere Form *ἐῤῥύσατο* statt *ἐῤῥύσατο* in den den Text aufgenommen.

vor“ (Wies.). — *καί* hat hier nicht adversative Bedeutung (Jachm.), sondern ist einfache Verbindungspartikel. — *δίκαιος* wie *δικαιοσύνη* V. 5. — Zu *καταπονούμενον*, womit *ὑπὸ κτλ.* zu verbinden ist, vgl. Act 7 24; — zu *ἡ ἐν ἀσελγ. ἀναστροφή* IPt 1 17. Von der Verbindung des *ἐν ἀσελγ.* mit *ἀθέσμων* (Spitta nach Schott) hätte ein Blick auf IPt 3 2.16 abhalten sollen. Auf V. 3 und 1 4 kann sich Spitta nur nach seiner Exegese der Stellen berufen. *ἀναστροφή* ist ein Lieblingsausdruck von IPt. — *ἀθέσμων*: ausser hier nur 3 17: homines nefarii, qui nec jus nec fas curant (Gerh.), erinnert an *ἀθέμιτος*, IPt 4 3.

2 8*). Erklärung des *καταπονούμενον*. — *βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ*) ist weder mit *δίκαιος* (Vulg.), noch mit *ἐγκατοικῶν* (Gerh.), sondern mit dem Verb. fin. zu verbinden; das Gesicht und das Gehör war es, wodurch Lot's Seele zu leiden hatte. Er empfand in seiner Seele, weil sie eine gerechte war, Qual über die bösen Dinge, die er sehen und hören musste. „Durch *ἐβασάνιζεν* wird der Schmerz im Anblick des Sündenlebens als ein aus Selbstthätigkeit, aus Richtung der Seele auf das Gute, aus positivem Widerspruche gegen das Böse hervorgehender bezeichnet“ (Dietl.). Lot hätte dieser Qual ja ein Ende machen können, indem er sich von ihnen trennte. Freiwillig schuf er sich jene Seelenqual, indem er — nach des Verf. Meinung offenbar, um durch Wort und Wandel bessernd auf sie einzuwirken — unter ihnen wohnen blieb (*ἐν-κατοικῶν ἐν αὐτοῖς*). Diese Fassung entspricht der Bezeichnung Noahs als *κῆρυξ δικαιοσύνης* in V. 5. (Im Uebr. vgl. Einl. § 1.)

2 9**) bildet zunächst lediglich den erbaulichen Schluss der drei Geschichtsbeispiele. Die Anwendung auf die Libertinisten beginnt erst mit V. 10 (geg. v. S.). — *οἶδεν* im Sinne von „verstehen, sich auf etwas verstehen“; vgl. Mt 7 11. — *κύριος* ist Gott nach V. 4 (vgl. Jud 5). — *εὐσεβεῖς* synonym mit *δίκαιος*, welches von Lot ausgesagt war. — *ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι*) Dieser specielle Ausdruck zeigt, dass er wohl nur an Lot gedacht hat, dessen Beispiel ihn ja soeben zu der erbaulichen Abschweifung verleitet hatte, nicht mehr an Noah. — *ἀδίκους δέ*) wie die gefallenen Engel u. s. w. — *εἰς ἡμέραν*

*) Lchm. om. *ὁ* vor *δίκαιος* (nach B). WH. setzen es an den Rand.

**) Tisch. VII liest *πειρασμοῦ* (rec. nach fast sämmtlichen Autoritäten); so auch Treg., WH., Weiss; dagegen Tisch. VIII: *πειρασμῶν* nach ℵ corr. min. Tischendorfs Bemerkung zu *πειρασμοῦ*: quod multo magis usui venit, rechtfertigt nicht die von ihm in ed. VIII aufgenommene Lesart.

κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν) κολαζ. steht nicht im Sinne des Futurs: cruciandos (Beng., Calv., Weiss u. A.), sondern ist als wirkliches Präsens zu fassen; es ist damit die Strafe gemeint, die sie schon vor dem letzten Gerichte, zu welchem sie bewahrt bleiben (τηρεῖν), erleiden; s. z. V. 4 (Wies., Schott, Brückn., Keil, v. S. u. A.). Eben dieser unverkennbare Anklang an V. 4 lässt es willkürlich erscheinen, wenn Spitta diese Aussage nur auf das dritte Geschichtsbeispiel beziehen will.

2 10. Vgl. Jud 7. 8. Die Rede spinnt sich lediglich im Anschluss an V. 9b weiter fort. Dadurch bekommt V. 7—9a den Charakter einer Abschweifung. Auch der Uebergang in V. 10 klingt deshalb nicht eben natürlich. Jedenfalls aber greift der Verf. mit μάλιστα auf seinen Hauptgegenstand, die Schilderung der Häretiker und ihres Schicksals, zurück. — Das Verbum ist aus dem vorigen Satze zu ergänzen; und da die Aussage desselben nicht bloss auf das letzte Geschichtsbeispiel zu beziehen war (geg. Sp.), so kann auch V. 10a nicht als blosse Fortsetzung dieser dritten Geschichte angesehen werden; es beginnt vielmehr bereits hier die Anwendung. — Will man in der Darstellung des Briefes, der die Libertinisten V. 1—3 als künftige, hier als gegenwärtige schildert, keinen Widerspruch finden, so muss man annehmen, dass hier die grundsätzlichen, practischen Libertinisten (wie bei Jud) geschildert werden, während V. 1—3 die weitere Ausbildung und Entwickelung zu einer förmlichen Irrlehre ins Auge gefasst wäre. In dem vorliegenden Text ist freilich kein Anlass, geschweige denn ein zwingender Grund zur Annahme eines solchen Frontwechsels in V. 10 ersichtlich. Der Context legt es vielmehr nahe, anzunehmen, dass der Verf., was er im Vorigen allgemein angedeutet und ausgeführt hatte, nun in specieller Anwendung auf die von ihm im Eingang des Kap. genannten Irrlehrer beziehen will. Der Uebergang aus dem Futur. ins Präs. muss dann eben anders erklärt werden (s. Einl. § 2). — σαρκός steht hier ohne ἑτέρας, es ist also, wie die ganze Aussage, allgemeiner zu fassen. — ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ) μιασμοῦ ist Objectsgenitiv und giebt an, worauf die ἐπιθυμία gerichtet ist (de W., Wies., Schott, Keil, Weiss u. A.). — μιασμός, ἅπ. λεγ. = pollutio. Während also bei Judas von einer bestimmten Art widernatürlicher Unzuchtssünden die Rede ist, erscheint hier der Gedanke verallgemeinert, im Ausdrucke aber verschärft. — καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας) vgl. Jud 8 und d. Erkl. dazu. — τολμηταί) Der Verf. verlässt die bisherige Construction und beginnt hier einen neuen Satz; das Wort ist ἅπ. λεγ. =

„frech, tollkühn"; Luth.: „thürstig" (d. i. kühn). — *αὐθάδεις*) nur noch Tit 1 7. — Die meisten neueren Ausleger nehmen beide Wörter substantivisch; da aber *αὐθάδης* eigentlich Adjectiv ist, so kann es auch hier als solches gefasst werden (Schott, Hofm., Sp., Weiss, v. S.). Dass sie einen effectvollen Ausruf (Schott) bilden, ist unwahrscheinlich; entweder schliessen sie sich als loses Subject dem *οὐ τρέμουσι* an, oder sie sind als voraufgehende Apposition zu dem Subject von *τρέμουσι* (Hofm.) zu nehmen. — *δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες*) zu *δόξας* s. Jud 8, ohne welche Parallele diese Aussage hier im Zusammenhange wenig verständlich bleibt*). — Schwerlich ist die Behauptung zu begründen, dass erst mit V. 10b die Schilderung des Treibens der Lügenlehrer beginne (vgl. noch Keil, Sp.); das müsste irgendwie angedeutet sein. Durch die asyndetische Anknüpfung wird die Verbindung mit dem Vorigen nur noch enger, wenn nicht deutlich ein andersartiges Subject eingeführt wird. Das Particip steht hier wie 1 19.

2 11**). Zu vgl. Jud 9. Was Judas speciell von dem Erzengel Michael erwähnt, ist hier allgemeiner von den Engeln gesagt; in dieser Allgemeinheit ist der Gedanke ohne die Parallele kaum verständlich. Bei der Annahme der Priorität dieses Briefes würde der hier ausgesprochene Gedanke auf Sach 3 2 zu beziehen sein (so Schott, Steinf., Hofm.). *ὅπου*) kann hier nicht im Sinne der Begründung stehen, wie es bisweilen bei den Klassikern vorkommt, da es nicht auf *τολμηταί*, sondern auf *δόξας οὐ κτλ.* zurückzubeziehen ist; aber es ist

*) Grosch 10ff. erhebt gegen unsere Deutung von Jud 8 und von dieser Aussage den Einwurf, sie enthalte eine Vorstellung, welche mit der Wahrheit des Evangeliums nicht in vollem Einklang stehe. Der Einwurf wäre vielleicht noch berechtigt, wenn der Satz wirklich den Gedanken zum Ausdruck bringen wollte, dass „den teuflischen Mächten wegen ihrer höheren Kräfte und wegen der Macht, die sie über die Menschen ausüben, Ehre gebühre, und eine Aberkennung derselben Sünde sei". Dieser Gedanke liegt hier, wie Jud 8, völlig fern. Es soll damit die freche Anmassung und Tollkühnheit der Irrlehrer gekennzeichnet werden, dass sie sich ein richterliches Urtheil anmassen, wo Engelwesen selbst mit ihrem Urtheil zurückhalten, und wo ein Gerichtsurtheil Gott allein zusteht. Grosch's eigene Deutung der *δόξαι* von „den Herrlichkeiten des Herrn" (in Parallele mit *κυριότης*) wird durch den Zusammenhang mit dem Folgenden, wenn man nicht alle Grundsätze methodischer Exegese bei Seite setzen will, völlig unmöglich gemacht.

**) *παρὰ κυρίῳ*) l. r. nach BCKLP$\aleph$ etc. Thph. Oec.; so Tisch. VIII, Treg., WHtxt. in Klammern, Weiss. — Lchm. u. Tisch. VII haben es schwerlich mit Recht weggelassen; es fehlt in A al. Syr. Erp. Vulg. etc. — Spitta wagt es, lediglich min. und verss. für die Lesart *παρὰ κυρίου* in die Wagschale zu werfen. Die Entscheidung überlässt er freilich inneren Gründen; mit welchem Recht, dazu vgl. uns. Ausl.

auch nicht = „während doch, da doch"; diese Bedeutung lässt sich nirgends nachweisen; es steht vielmehr, um die Gleichheit des Verhältnisses (gegenüber den *δόξαι*) zu bezeichnen; die adversative Beziehung liegt nicht in der Partikel, sondern in dem Gedanken. — *ἄγγελοι*) nach der Parallelstelle nicht böse, sondern gute Engel. — *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες*) der Comparativ drückt nicht das Verhältniss zu den *τολμηταί* — das würde ein selbstverständlicher Gedanke sein —, sondern zu den *δόξαι* aus: „obwohl sie mächtiger sind als die *δόξαι* und deshalb vor ihrer Rache sich nicht zu fürchten brauchen". — *φέρειν κρίσιν* (Jud *ἐπιφέρειν κρίσιν*) heisst nicht: „ein Urtheil ertragen" (Luther), sondern: „ein Urtheil bringen, vorbringen, aussprechen". Die Bedeutung: „ein Urtheil fällen" lässt sich nicht belegen (vgl. Sp.). — *βλάσφημον* mit Rücksicht auf *βλασφημοῦντες*. — *κατ' αὐτῶν* nicht: adversum se (Vulg.; vgl. Luther), sondern „gegen die *δόξαι*". Die Erklärung, wonach der Sinn sein soll, dass die bösen Engel das göttliche Urtheil über ihre Gotteslästerung nicht zu ertragen vermögen (Luth., Fronm. u. A.), hat nicht nur den Ausdruck (*βλάσφημος κρίσις* = *κρίσις βλασφημίας*), sondern auch den Context gegen sich. — *παρὰ κυρίῳ* verbindet man zweifellos am besten unmittelbar mit *φέρουσιν*: „selbst Engel bringen gegen die *δόξει* kein lästerliches Urtheil bei Gott, d. i. vor ihm als Richter, vor". Diese Uebersetzung von *φέρειν κρίσιν* dürfen wir auf Grund des Gebrauches von *φέρειν* 1 17. 18. 21 geben. — Es ist also unnöthig, *παρὰ κυρίῳ* unmittelbar mit *βλάσφημον* zu verbinden: „ein bei Gott (in seinem Urtheil) lästerliches Urtheil" (Weiss). Wenn es das wäre, so brauchte man sich wahrlich nicht zu verwundern, dass sich die Engel hüten, ein solches Urtheil vorzubringen und damit etwas in Gottes Augen Verwerfliches zu thun. *βλάσφημος κρίσις* ist ein Urtheil, welches das Prädicat *βλάσφημος* überhaupt (nicht nur in Gottes Urtheil) verdient.

Spitta liest *παρὰ κυρίου* (s. textkrit. Note), nimmt *φέρουσιν* in dem dann allein zulässigen Sinne: bringen, und bezieht das Ganze auf die Nachricht aus Henoch, dass die Engel, denen die Ankündigung der Strafe an Azazél übertragen war, dieselbe nicht selbst ausrichteten, sondern den Henoch damit beauftragten. Schon das ist zweifelhaft, ob die Henochstelle als Motiv dieser Uebertragung an Henoch die Scheu der Engel, die entehrende Kunde selbst zu überbringen, an die Hand giebt. Sp. giebt selbst zu, dass der Hauptinhalt des Befehls Gottes an die Erzengel dahin gelautet habe, den Azazél und seine Genossen zu binden und in tiefe Höhlen zu legen (nach Hen 10 4ff.). Das Ueberbringen der Botschaft an die gefallenen Engel ist also augenscheinlich etwas relativ Geringeres, und lediglich deshalb überlassen sie das einem

Anderen, während sie die Ausführung des Wichtigeren, des Hauptinhaltes der göttlichen Anordnung, im Gehorsam gegen Gott selbst übernehmen. Aber selbst wenn der Vorgang sich psychologisch so erklären liesse, wie Sp. es thut, würde er wenig geeignet sein zur Begründung, da der Verf. doch wissen musste, dass das, wovor die Engel sich gescheut haben würden, von einem blossen Menschen, Henoch, wirklich ausgeführt worden sei. Der Hinweis Sp.'s auf seine im Uebrigen verdienstvollen Ausführungen über Henoch und den Messias verfehlt für unseren Zusammenhang seinen Zweck. Denn dann käme heraus, dass die Engel das Geringere, die Ueberbringung des Urtheils an die gefallenen Engel, dem Grösseren, dem Henoch-Messias, überliessen, während sie selbst, die Geringeren, das Grössere, nämlich den Strafvollzug selbst übernahmen. Denn das war dem Verf. doch sicher nicht unbekannt, dass die Engel nach der Darstellung in Hen. ohne alle Bedenken und ohne alle Scheu im Gehorsam gegen den göttlichen Befehl die Execution der Strafe, welche für die δόξαι viel entehrender war, als die Strafankündigung, vollzogen haben. Der „Schmerz und die Scham der gefallenen Engel" musste dabei doch noch in ganz anderem Masse zum Ausbruch kommen, als bei der blossen Ueberbringung der Kunde von dem göttlichen Strafurtheil. — Zudem ist wenig klar, warum dann hinzugefügt wäre: μείζονες κτλ., was auch Sp. dahin deutet, dass sie vor der Gelästerten Rache sicher waren. Wenn sie blosse Ueberbringer des göttlichen Befehles waren, was hatten sie da an Rache zu fürchten, — erklärt doch auch Sp. bald darauf die Scheu aus einem ganz anderen Motive, nämlich dem, dass sie den Schmerz und die Scham der gefallenen Engel über das entehrende Urtheil nicht ansehen wollten (173). Hätte Petrus diesen Sinn, wie Sp. behauptet, in der Erzählung gefunden, dann hätte er nicht als das, was sie zu solchem Thun berechtigt hätte, ihre grössere Macht genannt. Daran wird auch durch die neuerlichen Bemerkungen Sp.'s über diese Stelle im Zusammenhange seiner Abhandlung über IPt 3 19ff., S. 43ff. nichts geändert. Denn wenn auch, wie Sp., seine frühere Meinung „leise corrigirend", behauptet, mit diesen Worten auf die Stärke der Erzengel hingedeutet wird, vermöge deren sie die gefallenen Engel binden und in die finstern Höhlen legen konnten, so hat dies Urtheil über die Macht der Engel in unserem Verse doch auf jeden Fall den Zweck, hervorzuheben, dass die Engel kraft ihrer höheren Machtstellung sich ein βλασφημεῖν der δόξαι hätten erlauben können, ohne dem Urtheil „τολμηταὶ αὐθάδεις" anheimzufallen, und ohne die Rache der δόξαι fürchten zu müssen. — Nur bei unserer Fassung ergiebt sich denn auch die durch die Worte geforderte gegensätzliche Parallele zum Treiben der Libertiner; denn in den Worten liegt nun einmal keine Steigerung, wie Sp. sie annehmen muss, sondern nur das, dass die Libertiner als blosse Menschen etwas thun, was die Engel nicht zu thun wagen. βλάσφημον κρίσιν φέρουσιν

nimmt offenbur das βλασφημοῦντες aus V. 10 lediglich wieder auf und will es gar nicht überbieten. Der Verf. will demnach die Befugniss und die thatsächliche Stellungnahme der Libertiner und der Engel zu der Ausübung eines βλασφημεῖν den δόξαι gegenüber in Vergleich stellen; bei der Fassung von Sp. hätte er nicht οὔ, sondern οὐδέ schreiben müssen. — Unsere Deutung darf um so weniger beanstandet werden, als φέρειν in Verbindung mit κρίσις nach 1 17. 18. 21 ohne Weiteres im Sinne von „hervorbringen, aussprechen" gebraucht werden kann, und als nichts im Wege steht, παρὰ κυρίῳ mit coram deo zu übersetzen. Ueberdies ist κατ' αὐτῶν, dessen einzig natürliche Verbindung mit φέρουσιν festzuhalten ist, bei der Fassung Sp.'s zum Mindesten ausserordentlich auffällig. Denn dass die von Sp. gebotene Uebersetzung „auf sie herab" durch das unmittelbar daneben-stehende βλάσφημον κρίσιν sehr erschwert, ja nahezu unmöglich gemacht wird, ist klar. Man würde eben, wie Sp. selbst mit Hinweis auf 1 17 richtig bemerkt, den blossen Dativ erwarten; denn zu der Hervorhebung jener besonderen Richtung in der Bewegung der Engel bei dem φέρειν liegt, zumal bei der negativen Aussage οὐ φέρουσιν, nicht der geringste Anlass vor. Heisst κατά aber „wider", so kann man sich der Nöthigung kaum entziehen, κρίσιν nicht bloss äusserlich als Object mit φέρειν zu verbinden, sondern als inhaltliche Ergänzung von φέρειν aufzufassen, wie es bei unserer Deutung der Fall ist. Dann ist κατ' αὐτῶν grammatisch freilich nur von φέρειν, sachlich aber von φέρειν βλάσφημον κρίσιν abhängig. — Bedenklich ist es ferner, eine βλάσφημος κρίσις von Gott auszusagen in einem Zusammenhange, wo βλάσφημος eine sittlich anstössige Nebenbedeutung hat. Jak 2 14 ist keine genügende Parallele, denn da ist ἀνέλεος nicht einmal direct von Gott ausgesagt, und es ist dort überdies gewählt, um die Aequivalenz von menschlichem Thun und göttlicher Vergeltung hervorzuheben. — Endlich bleibt Sp. uns eine genügende Erklärung schuldig, wie es kommen konnte, dass auf Grund eines φέρουσιν παρὰ κυρίου Judas die Geschichte vom Erzengel Michael erzählen konnte. Wäre Judas, wie er annimmt, secundär, dann lieferte er gerade den Beweis, dass παρὰ κυρίου eine unmögliche Lesart ist. Was Sp. hiergegen (a. a. O. 47) bemerkt, habe ich nicht verstanden. Er sagt: „Michael, der Gottgesandte, sagt zu dem Satan, Gott schelte dich; es handelt sich also hier um ein Urtheil Gottes, nicht um ein vor Gottes Richterstuhl abgelegtes Urtheil Michael's. Ist Judas secundär, so spricht derselbe ebenso entschieden gegen παρὰ κυρίῳ als für παρὰ κυρίου". In der That handelt es sich in den Worten des Mich. (Jud 9) gar nicht um ein von Gott bereits gefälltes, sondern um ein von Gott erst zu fällendes Urtheil. Mich. spricht das Urtheil nicht von sich aus, sondern überlässt es Gott. Aber selbst wenn es sich um das erstere handelte, würde das Beispiel, in der Ausdrucksweise von IIPt 2 11 wiedergegeben, die Sache ein-

fach auf den Kopf stellen: es würde sich bei Jud ergeben „*φέρει παρὰ κυρίου*“, während es hier heisst „*οὐ φέρουσιν παρὰ κυρίου*“. Eine Sachparallele kommt also doch nur bei unserer Deutung heraus; denn dann heisst es auch an unserer Stelle: „die Engel wagen trotz ihrer hohen Machtstellung solch Urtheil nicht selbst auszusprechen, sondern (das liegt in *παρὰ κυρίῳ* indirect ganz klar angedeutet) sie überlassen es dem göttlichen Richterspruch“. So stellt sich also IIPt 2 11 unbedingt als Verallgemeinerung des concreten Beispiels in Jud 9 dar — ein Resultat, welches bei der Frage nach Priorität und Abhängigkeit zwischen Jud und IIPt 2 geradezu entscheidend zu Gunsten von Jud in die Wagschale fällt.

2 12*). Vgl. Jud 10. *οὗτοι δέ*) Gegensatz zu *ἄγγελοι*. — *γεγεννημένα φυσικά* ist schwerlich zu erklären: „geboren als sinnliche (im Gegensatz zu „geistige“) Wesen“ (Wies., Huth., Weiss); durch *φυσικά* soll vielmehr hervorgehoben werden, dass die unvernünftigen Thiere ihrer natürlichen Beschaffenheit nach zur *ἅλωσις* etc. geboren sind**). — *εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*) „zu Fang und Verderben“; dageg. Schott: „zu Fang und Verzehrung“ (vgl. Hofm., Weiss). *φθορά* in dem folgenden *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* kann dann nur durch die Annahme eines Wortspieles (vgl. Weiss) damit in Einklang gebracht werden. Da ist es doch einfacher, schon hier *φθορά* in der im N. T. üblichen Bedeutung „Verderben, Untergang“ zu nehmen; vgl. Kol 2 22, wo *φθορά* und *ἀπόχρησις* (was dem

*) Statt *γεγεννημένα* (l. r. nach A*BCP al. m. etc. Scholz, Lchm., Tisch. VII, Treg., WH., Weiss) lesen A**KL א al. *γεγενημένα* (Tisch. VIII). — Während die Recepta *φυσικά* vor *γεγ.* hat (KL al. pl. Oec.), haben die Textkritiker es mit Recht nach *γεγ.* gesetzt (ABCP א al.); die Umsetzung erklärt sich leicht daraus, dass man meinte, *γεγεννημένα* unmittelbar mit dem dazu gehörigen *εἰς ἅλωσιν* verbinden zu müssen. Mill hält *γεγεννημένα* ohne Grund für ein Scholion, das zur Erkl. des *φυσικά* in den Text gekommen sei, während Spitta *φυσικά* für eine Glosse erklärt. — *καταφθαρήσονται*) l. r. nach (**KL etc. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Spitta); dagegen zeugen ABCP א (pr. m.) 7 al. aeth. arm. syr. etc. für *καὶ φθαρήσονται*. Diese Lesart ist mit allen neueren Textkritikern vorzuziehen, weil sie ungleich schwieriger ist, als *καταφθαρ.*

**) Hofm. nimmt *φυσικά* für ein zu *γεγεννημένα* asyndetisch hinzugefügtes, zweites Attribut — „von Natur bestimmt zur *ἅλωσις* etc.“; dagegen ist nur das Bedenken, dass das blosse *γεγεννημένα* nicht wohl als ein besonderes Attribut betrachtet werden kann. Ob *φυσικά* vor (l. r.) oder nach *γεγεν.* steht, ist für den Sinn gleichgültig. — Es ist charakteristisch, wie Spitta sich dieses ihm unbequemen *φυσικά* entledigt. Nachdem er gut nachgewiesen hat, dass alle Deutungen diesem eigenthümlichen Worte nicht völlig gerecht zu werden vermöchten, erklärt er es einfach als eine aus Judas eingedrungene Glosse. Nimmt man das Willkürliche aus der Behauptung, so liegt darin das Zugeständniss, dass man das Wort ohne eine Abhängigkeit vom Judastexte nicht recht begreifen könne, was unserer Auffassung genau entspricht.

Sinne nach etwa „Verzehrung“ sein dürfte) von einander unterschieden werden. — *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες — φθαρήσονται*) Zur Constr. vgl. Win. 588. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist *ἐν οἷς* abhängig von *βλασφημοῦντες* und aufzulösen: *ἐν τούτοις, ἃ ἀγνοοῦσιν βλασφ.* (Win., Wies., Buttm.): besser lässt man es von *ἀγνοοῦσιν* abhängen: *ταῦτα, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν, βλασφημοῦντες* (v. S., Weiss u. A.), da für *βλασφημεῖν ἐν* sich sonst kein Beispiel findet. — Zu *ἀγνοεῖν ἐν* vgl. Sir 5 15. — Nach dem Zusammenhange mit V. 10 und nach Jud s. 10 hat man als das ihnen Unbekannte, worauf sich ihr Lästern bezieht, die *δόξαι* zu verstehen. Dieser unvernünftigen Lästerung wegen: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται.* Man hat unter *φθορά* hier das sittliche Verderben verstanden (de W.-Brückn., Steinf., Fronm., Keil); allein das Wort muss hier dieselbe Bedeutung haben, wie vorher, und *αὐτῶν* geht deshalb nicht auf die Libertiner, sondern auf die vorhergenannten *ζῶα*, wobei sich *καί* aus der Vergleichung mit diesen erklärt: der Gleichheit ihres Wesens entspricht die Gleichheit ihres Schicksals. Es ist in der That kaum begreiflich, wie man die genaue Parallele, wie zwischen *ἄλογα* und *ἀγνοοῦσιν*, so auch zwischen *φθαρήσονται* und *φθορά* hat verkennen können; vgl. Sp., welcher behauptet, die Gleichheit zwischen dem Geschicke der Thiere und der Libertiner sei dem Texte aufgedrängt. Wozu hätte dann wohl der Verf. die Beschreibung der *ζῶα* in dieser eigenthümlichen Weise ausgeführt?*) — Spitta behauptet, bei unserer Auffassung würde

*) Gänzlich abweichend ist die Erklärung von Hofm., der *ἐν οἷς* in *ἐν τούτοις ἃ* auflöst, *ἐν τούτοις* auf *φθαρήσονται* bezieht, unter dem, was sie, ohne es zu kennen, lästern, die sinnlichen Dinge versteht, *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* als näher bestimmende und erklärende Apposition zu *ἐν τούτοις* fasst und *φθορά* activisch = „Missbrauch“ nimmt und so den Gedanken ausgedrückt findet, dass die Libertiner dadurch, dass sie die sinnlichen Dinge, von denen sie meinen, dass sie mit Gott nichts gemein haben, nach ihrer Lust missbrauchen, dem Verderben anheimfallen. Gegen diese Auffassung aber spricht 1) dass das *ἐν οἷς* nicht auf eins der daneben stehenden Verba, sondern auf das entfernte *φθαρήσονται* bezogen wird; 2) dass dem zweiten *φθορά* eine andere Bedeutung zugeschrieben wird als dem ersten; 3) dass diese beiden von Hofm. angenommenen Bedeutungen dem Worte keineswegs eignen; 4) dass die Beziehung auf die sinnlichen Dinge im Contexte durch nichts angedeutet ist; 5) dass *ἐν τῇ φθορᾷ* unmöglich Apposition zu *ἐν τούτοις* sein kann.

Schott stimmt mit Hofm. hinsichtlich der Beziehung auf die sinnlichen Dinge und der Begriffserklärung des ersten *φθορά* überein, weicht aber sonst von ihm ab, indem er den Gedanken des Verses so angiebt: „Wie unvernünftige Thiere, welche — — — nur zu Fang und Verzehrung vorhanden — — zum Verderben kommen, so werden diese Leute zu Grunde gehen; indem sie in dem Gebiete, von welchem sie kein Verständniss haben, Lästerungen ausstossen, werden sie in und

man erwarten: *ταῦτα ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες*. Dagegen ist einfach zu sagen, dass jene Attraction gut griechisch ist. Ferner hätte er nicht verkennen sollen, dass nach dem Wortlaut das tert. comp. natürlich nur der Unverstand ist, während das, worin er sich äussert, verschieden sein kann, und dass *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* nicht übersetzt zu werden braucht: „in und mit dem Verderben der Thiere", sondern: „in dem Verderben, wie es die Thiere ereilt". Er selbst hält die Verbindung Hofmanns für die richtige, löst aber *ἐν οἷς* auf in *ἐν τούτοις, οὕς* und bezieht es auf die *δόξαι* (die dem Sinne nach *ἄγγελοι* sind); ebenso dann das *αὐτῶν*. Damit ermöglicht er es sich freilich, *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* zu übersetzen: „in und mit dem Verderben der Engel"; aber ist es denn möglich, auch *ἐν τούτοις*, wozu jenes nach ihm als Apposition tritt, zu nehmen = „in und mit", oder: „zugleich mit ihnen"? Ausserdem lässt sich bei der Lesart *καὶ φθαρήσονται* seine Auslegung gar nicht durchführen. Dem geht er wieder aus dem Wege, indem er der minder bezeugten Lesart *καταφθαρήσονται* den Vorzug giebt.

2 13*). *ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας*) Die Lesart *κομιούμενοι μισθ. ἀδικ.* ist nur scheinbar leichter, in Wirklichkeit unbrauchbar. Denn selbst wenn man die folgenden Participien einfach als Verba finita übersetzen dürfte (vgl. Hofm., Keil, Sp.), was ganz unwahrscheinlich ist, so würde das Futur. neben den folgenden Präsentia unerklärlich bleiben. Nur dann könnte man ihm den futurischen Sinn lassen, wenn man *μισθὸν ἀδικίας* in dem Sinne nimmt, dass sie den Lohn ihrer Ungerechtigkeit im Verderben davontragen werden. Dem widerspricht aber der Gebrauch des Begriffes in V. 15, wo es nicht

mit dem Untergang der zu diesem Gebiet gehörigen Dinge, die sie ästern, auch selbst zu Grunde gehen". Vgl. dazu uns. Bemerk. über Sp.'s Auslegung.

*) Nach ℵBP arm. ist mit WH. und Weiss (Treg. am Rande) *ἀδικούμενοι* zu lesen. Selbst Tisch. bemerkt: „*ἀδικούμενοι* si aptum sensum praebere iudicabitur, omnino praeferendum erit"; s. dazu d. Ausl. — *ἀπάταις* rec. nach A*CKLPℵ al. cop. arm. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Tisch., WHtxt., Weiss, Treg. am Rande). Statt dessen haben A**B syr. vulg. Ephr. etc.: *ἀγάπαις*; von Lchm. und Treg. in den Text aufgenommen (WH. haben es nur an den Rand gesetzt, trotz ihrer sonstigen, einseitigen Bevorzugung des Vatic.), jedoch schwerlich mit Recht; denn an einer Stelle (entw. hier oder Jud 12) ist *ἀπάταις* doch wohl ursprüngliche Lesart; dann aber eher hier als bei Jud, zumal zu *ἀγάπαις* wohl *ὑμῶν* (bei Jud), nicht aber *αὐτῶν* passt; B hat an beiden Stellen *ἀγάπαις*, C dagegen *ἀπάταις*, was sich daraus erklären lässt, dass an der einen Stelle ursprünglich das eine, an der anderen das andere gestanden hat; für *ἀπάταις* haben sich fast alle neueren Ausleger erklärt; anders wieder nur Spitta (vgl. d. Ausl.).

die göttliche Strafe bedeutet, sondern den Lohn, den Bil. sich durch ungerechtes Handeln zu erwerben suchte. Diese Bedeutung mit dem futurischen κομιούμενοι zu verbinden, ist neben den präsent. Aussagen unerlaubt (geg. Sp.). Wir lesen ἀδικούμενοι und verbinden es, wie es am natürlichsten ist, mit φθαρήσονται: „sie werden zu Grunde gehen, indem sie damit um den Lohn, den sie durch ihre ἀδικία erwerben wollten, betrogen werden"; d. h. nach dem Vorigen und Folgenden: durch ihren unsittlichen Wandel wollen sie sich einen μισθός erwerben, stürzen sich dabei aber ins Verderben und gehen damit des erstrebten μισθός verlustig. — Zu ἀδικεῖν τινά τι vgl. Act 25 10, Gal 4 12. — ἡδονὴν ἡγούμενοι) schliesst sich an das Vorhergehende an, schildernd, worin sie den μισθὸς ἀδικίας suchten, um den sie betrogen werden, während die folgenden Participien die ἀδικία selbst weiter beschreiben. Die drei Arten der ἀδικία, die hier genannt werden, sind 1. das üppige Wohlleben, 2. die Hurerei, 3. die Habsucht. — τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν) ἐν ἡμέρᾳ erklärt Oecum. = καθ' ἡμέραν, gegen den Sprachgebrauch; mehrere Ausleger (Benson, Morus, Fronm., Hofm., v. S.) nehmen ἡμέρα hier im Gegensatz gegen die Nacht; dies ist jedoch unpassend, da nicht einzusehen ist, warum sie die τρυφή in der Nacht nicht für Lust erachten sollten; besser Gerh.: per τὴν ἡμέραν intelligitur praesentis vitae tempus; Luth.: „das zeitliche Wohlleben" (de W.-Br., Wies., Schott, Weiss), im Gegensatze gegen die Zukunft (vgl. ψυχὴν διδόναι ἡδονῇ καθ' ἡμέραν = so lange es Tag ist, d. i. bei Lebzeiten Aesch. Pers. 841, s. Pape s. v. ἡμέρα). Also etwas, was sie nur während ihres Lebens geniessen können, halten sie für ἡδονή und erstreben sie als den eigentlichen Lohn ihres ungerechten Thuns; dadurch ziehen sie sich aber nach dem Vorigen das Verderben, den Untergang zu, mit dem diese ἡδονή für sie aufhört, und mit dem sie also des Lohnes der Ungerechtigkeit verlustig gehen*). — σπῖλοι καὶ μῶμοι) ist entweder mit dem Folgenden zu verbinden: „die als σπ. καὶ μῶμοι schwelgen" (de W.-Br., Wies., Weiss); oder es sind selbständige Ausdrücke des Unwillens, wie vorher τολμηταὶ αὐθάδεις (V 10) und nachher κατάρας τέκνα (Schott, Fronm., Keil, Sp., v. S.), die sich als Apposition dem Vorhergehenden anschliessen (Hofm.); letzteres ist der lebhaften Rede ange-

*) Spitta vermuthet wieder einen Schreibfehler für τροφήν: „indem sie die gewöhnliche tägliche Nahrung als Lustbarkeit achten"; kann dabei aber einer Auffassung des ἐν ἡμέρᾳ (als ob es mit καθ' ἡμέραν identisch wäre) nicht entgehen, die er selbst eben verworfen hatte.

messener. — *σπῖλοι* „Schmutzflecken“ tritt für das seltenere *σπιλάδες* (bei Jud) ein. — *μῶμοι, ά. λ.*, gewöhnlich: „Tadel, Schande“; hier: „Schandflecken“*). — *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* erklärt sich aus V. 3 und V. 14; den Betrug übten sie dadurch, dass sie sich durch Anpreisung ihrer nichtigen Weisheit irdischen Vortheil zu verschaffen wussten (Wies., Fronm.); *ἐντρυφᾶν* kann hier nicht das wirkliche Schwelgen bezeichnen, da durch *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* jedenfalls der Gegenstand ihres *ἐντρυφᾶν* (vgl. Jes 55_2, 57_4) angegeben wird. Es ist ihre höchste Lust, andere zu bethören, um dann ihren Vortheil von ihnen zu ziehen; *ἐντρυφᾶν* ist dafür gewählt, weil der Zusammenhang das Wortspiel von selbst an die Hand gab**). — *συνευωχούμενοι ὑμῖν*) ist dem Vorhergehenden subordinirt. Sie schwelgen in ihren Trügereien, indem sie es sich bei den Gastmahlen derer, bei denen sie sich durch dieselben Eingang verschafft hatten, wohl sein lassen.

Spitta behauptet, ursprünglich habe da gestanden *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν*. Also Agapen der Libertiner in sectirerischem Sinne, was bei dem nach Spitta späteren Judas merkwürdigerweise fortfällt! Dann durch Schreibversehen: *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*! Um die Beziehung auf die Agapen wieder hineinzubringen, fügte ein Späterer aus Judas zu: *συνευωχούμενοι ὑμῖν*, und endlich änderte ein noch Späterer auch das *ἀπάταις* in *ἀγάπαις*. Welch eine Kette von willkürlichen Behauptungen! Da hätte doch wahrlich näher gelegen, aus *ἀπάταις* wieder das ursprüngliche *ἀγάπαις* zu machen. Dann wäre ja Alles in bester Ordnung gewesen! Streichen wir alles Willkürliche, so ergiebt sich wiederum, also indirect von Spitta zugegeben, dass der Zusatz *συνευωχούμενοι* sich allerdings nur aus der Judasparallele verstehen lässt; er ist offenbar lediglich um des Wortlautes dieser Vorlage willen hinzugefügt, nachdem, wir wissen nicht wodurch veranlasst, von unserem Verf. zunächst *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* geschrieben war, für dessen Ursprünglichkeit schon das *αὐτῶν* genügendes Zeugniss ablegt.

2_{14}***) ohne Parallele bei Judas, dient auch eben dazu,

---

*) Hofm. bestimmt (wohl richtig) diese Ausdrücke näher dahin: „Schmutzflecken, welche die Reinheit der Gemeinde beschmutzen, Schandflecke, welche ihr zu ihrer Schmach anhängen“; vielleicht werden sie auch so genannt, weil ihnen selbst beides, sowohl der Schmutz als auch die Schande, anhaftet. — Vgl. übrigens die Zusammenstellung *ἄσπιλος καὶ ἄμωμος* IPt 1_{19}.

**) Wolf, Ewald, Grimm meinen, dass unter *ἀπάται* im Wortspiele die Agapen gemeint seien, sofern diese von ihnen im Widerspruche mit dem eigentlichen Wesen derselben zu ihrem Nutzen gemissbraucht wurden; vgl. die eingehende Widerlegung bei Spitta.

***) Die Lesart *μοιχαλίας* in A ℵ, einigen Minuskeln, copt., Vulg. etc. statt *μοιχαλίδος* kann nur als erleichternde Correctur gelten. — *ἀκατα-*

das von Judas abweichende Moment des vorigen Verses näher zu beschreiben, indem hier ausgeführt wird, inwiefern sie in ihren Betrügereien schwelgen: sie betrügen die anderen, um ihre Wollust und Habsucht zu befriedigen. — *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος*) Die ehebrecherische Lust malt sich in den Augen ab; ihr Auge sieht überall nur *μοιχαλίδες* d. h. sie können Frauen, ohne sinnliche Begierde dabei zu empfinden, überhaupt nicht ansehen: es ist ein fortwährendes *βλέπειν γυναῖκας πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* (Mt 5 28). — *καὶ ἀκατα παύστους ἁμαρτίας*) „ungestillt, ungesättigt in der Sünde", d. h. Augen, in denen sich das unruhige Verlangen nach immer neuer Sünde abspiegelt; unter *ἁμαρτία* ist hier vorzugsweise die Wollustsünde zu verstehen. — *δελεάζοντες*) V. 18 u. Jak 1 14: „ködern, an sich locken". — *ἀστήρικτος* (3 16) nicht: „leichtfertig" (Luth.), sondern: in fide et pietatis studio nondum satis fundatus et formatus (Gerh.). — Dieser Gedanke, welcher bereits von der zur That werdenden Verführung spricht, schliesst sich wohl enger dem Vorhergehenden als dem Folgenden (Hofm.) an, so dass der Sinn ist: sie locken dieselben an sich, um an ihnen ihre Fleischeslust zu befriedigen; geg. Sp., welcher behauptet, dass alle Züge, auch der folgende von der *πλεονεξία*, zum Bilde von obscönen Schwelgereien sich zusammenschliessen, während er selbst (189) zugesteht, dass hier ohne feste Gruppirung sich einfach Zug an Zug reiht, um das Bild der *ἀδικία* nach allen Seiten hin zu vervollständigen. — *καρδίαν — ἔχοντες*) Drittes Laster: die Habsucht. Während sie Frauen zu verführen suchen, betrügen sie ihre Gastgeber um Hab und Gut. Die Constr. des Verb. *γεγυμνασμένην* c. Gen. kommt auch bei den Klassikern vor (Philostr. 2 15: *θαλάττης οὔπω γεγυμνασμένοι*; 3 1: *Νέστορα πολέμων πολλῶν γεγυμν.*; 10 1: *σοφίας ἤδη γεγυμνασμένον*): „ein in Habsucht geübtes Herz". — *κατάρας τέκνα*) vgl. Eph 2 3, IITh 2 3: ein Ausdruck des tiefsten Unwillens; ähnlich wie *σπῖλοι καὶ μῶμοι* V. 13, der als Apposition (vielleicht gar als selbständiger Ausruf des Unwillens; vgl. Sp.) affectvoll das Vorige abschliesst, kurz und bündig noch einmal den Gedanken wiederaufnehmend, dass sie um einen wirklichen Lohn trotz alledem betrogen werden, da sie dem Verderben geweiht sind. Im Folgenden weist die Rede diese leidenschaftliche Kürze nicht mehr auf.

παύστους) l. r. nach CKLP ℵ etc. (Griesb., Scholz, Tisch.); statt dessen lesen Lchm., WHtxt., Treg. am Rande nach AB *ἀκαταπάστους*, ein Wort, was sonst nicht vorkommt, überhaupt unerklärlich ist und deshalb nur für einen Schreibfehler erklärt werden kann.

2 15. 16 *). Vergleichung mit Bileam; vgl. Jud 11. Die Vergleichungen mit Kain und Korah fehlen hier. — *καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν κτλ.*) zu *εὐθ. ὁδ.* vgl. Act 13 10. — Zu *ἐξακολουθ.* vgl. 1 16, 2 2. — *ὁδός* hat hier die trop. Bedeutung „Lebensweise, Verhaltungsweise", wie 2 2. — Mehrere ältere Ausleger (Krebs, Vitringa, Wolf, Grot. u. A.) meinen, dass hier auf den Rath, den Bileam den Midianitern zum Verderben der Israeliten (Num 31 16, Apk 2 14) gab, angespielt werde (neuerdings Dietl. und Spitta, letzterer mit bemerkenswerther Berufung auf Jos. Ant. IV, 6 6ff.); allein nach V. 16 ist hier vielmehr an die beabsichtigte Verfluchung des israelit. Volkes zu denken, zu der Bileam um des Lohnes willen allerdings Lust hatte. Das konnte der Verf. aus Num 22 21 im Vergl. zu 22 17 leicht entnehmen; vgl. auch Dtn 23 5. 6. Belege aus rabbin. Schriften s. b. Wetstein. — Weiss bemerkt mit Recht, dass in diesen Worten von verirrten Gemeindegliedern der Gegenwart die Rede sei und nicht von Lügenlehrern der Zukunft, wie V. 1. —

2 16. *ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας*) „er erhielt (erlitt) aber Zurechtweisung (Tadel) seiner Uebertretung"; seine *παρανομία* (synonym mit *ἀδικία*; vgl. Prv 5 22, 10 26) bestand darin, dass er um des Lohnes willen bereit war, Israel zu fluchen und deshalb zu Balak zog. *ἰδίας* steht statt *αὐτοῦ* **). — Worin die *ἔλεγξις* bestand, wird im Folgenden angegeben. — *ὑποζύγιον*) Jochthier wie Mt 21 5. — *ἄφωνον*) Gegensatz gegen das menschliche Reden. — *ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον*) giebt nicht den Grund des *ἐκώλυσε* an, sondern hebt das Wunderbare der Begebenheit (*ἄφωνον — φωνῇ*) hervor. — *ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν*) Unter der *παραφρονία* des Bileam versteht Schott und Wies.: „seine Thorheit, in der er gegen den Esel anging"; richtiger ist es, darunter die vorhergenannte *παρανομία* zu verstehen, der die

---

*) Tisch. VII, Treg. txt., WH. am Rande lesen *καταλιπόντες* nach B***CKLP; dagegen Tisch. VIII, WHtxt., Weiss *καταλείποντες* nach AB*ℵ etc. Das Part. praes. wurde offenbar wegen des aorist. Hauptverbums in das Part. aor. umgewandelt. — WHtxt., Weiss lesen *Βεώρ* nach B, WH a. R. *Βοσόρ*, was vielleicht (vgl. Keil, Nachtrag) als einfacher Schreibfehler zu beurtheilen ist. — Die Lesart von ℵB arm: *μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν* statt *ὃς μισθὸν κτλ.* nimmt Weiss auf; Treg., WH. setzen sie nur a. d. R. Die Aufhebung des überaus harten Asyndetons durch ein eingeschobenes *ὅς* lag nahe; und doch hat andererseits nach der Sprachweise unseres Kap. das Asyndeton nichts Auffallendes.

**) Dietl. urgirt *ἰδίας*, indem er übersetzt: „der ihm eigenen"; vgl. Wiesing.: „er, der Anderen ein Prophet war, musste durch eine Eselin sich die eigne *παρανομ.* vorhalten lassen". Allein weder jenes noch dieses ist durch den Context angedeutet.

Eselin hindernd in den Weg trat. — *παραφρονία* „Thorheit", *ἅπ. λεγ.* (das Verb. IIKor 11 23), auch bei den Klassikern ungebräuchlich, statt dessen *παραφροσύνη* oder *παραφρόνησις*. — *τοῦ προφήτου* (vgl. Num 24 4) steht in nachdrucksvollem Gegensatze zu *ὑποζύγιον ἄφωνον*. Die von ihm, dem Propheten, nicht erkannte Sünde „war eine so schlimme, dass ein unvernünftiges Thier sogar den Wahnwitz derselben einsah und zu hindern suchte" (Sp., der dann mit Recht auf V. 12 zurückweist). — Der Verf. hat das Beispiel lediglich als Illustration des letzten Zuges (der *πλεονεξία*) in der Schilderung der Irrlehrer verwendet.

2 17. Schilderung der Irrlehrer von einer neuen Seite, sofern sie durch Vorspiegelung der Freiheit andere zur Sittenlosigkeit verführen. Zuerst eine doppelte Vergleichung, worin das eine Bild aus Judas in zwei Bilder auseinandergezogen erscheint. — *οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι*) Bemerke hier das dem Judasbriefe durchaus eigenthümliche (V. 12. 16. 19) *οὗτοί εἰσιν*. Vergleichungspunkt: beide erregen Erwartungen, die sich nicht erfüllen (vgl. Prv 10 11, Jes 58 11). — *καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι*) *ὁμίχλη* eigentl. Nebel, hier (im Plural) Nebelwolken; denn nur solche sind als Regen verheissend zu denken. — *λαῖλαψ*, nach Aristot. (lib. de mundo) = *πνεῦμα βίαιον καὶ εἱλούμενον κάτωθεν ἄνω*; Mk 4 37. Der Vergleichungspunkt ist hier derselbe wie vorher, nur dass durch *ὑπὸ λαίλ. ἐλαυν.* noch schärfer auf den Widerspruch dessen, was sie scheinen und verheissen, und dessen, was sie in Wahrheit leisten, hingewiesen ist. — *οἷς — — τετήρηται*) eben so Jud 13, welches für unseren Verf. die Quelle ist (s. Einl. § 1). — Das Relativum schliesst sich ebenso wie Jud 12. 13 an *οὗτοι*, nicht an *ὁμίχλαι*, an (geg. Hofm.).

2 18*) (vgl. Jud 16) begründet das V. 17 in bildlicher Rede ausgesprochene Urtheil. — *ὑπέρογκος*) „übermässig, übertrieben gross"; der gen. qual. *ματαιότητος* giebt im scharfen Gegensatze dazu das Wesen dieser hochtönenden Reden an; Luth. treffend: „da nichts hinter ist"; *φθεγγόμενοι* (nur noch V. 16 und Act 4 18) ist um so passender, als es vorzugsweise vom lauten Reden gebraucht wird. — Zu *δελεάζουσιν* vgl. V. 14. —

*) Wenn Spitta der Lesart *ἀσελγείας* den Vorzug giebt, so überschätzt er doch wohl den Werth der Vers. gegenüber den Uncialen, von denen nur P für den Genit. spricht. — *ὀλίγως*) wird mit Recht statt *ὄντως* (ℵCKLP), welches nur aus Versehen geschrieben ist (vgl. die beiden Worte, in Uncialen geschrieben), nach dem Zeugniss von AB al. syr. utr. cop. etc. Aug. Hier. aufgenommen. — *ἀποφεύγοντας* nach ABCℵ min. syr. arm. vulg. etc.; *ἀποφυγόντας* nach KLP etc. war die consequente Emendation im Anschluss an das obige *ὄντως*; vgl. die Ausl. — Tisch. setzt hinter *ἀποφεύγοντας* fälschlich ein Komma.

Vielfach wird nun ἐν = διά und ἀσελγ. als Apposition zu ἐπιθ. gefasst: „durch fleischliche Lüste, durch Schwelgereien“ (de W., Br., Wies.; vgl. Schott); dabei bleibt jedoch der Mangel eines καί oder eines zweiten ἐν fühlbar, auch sind die ἐπιθυμίαι der Verführer nicht als Mittel der Lockung denkbar; vielmehr sind die Ausschweifungen das eigentliche Mittel der Lockung, das sie äusserlich anwenden. Aber durch ἐν kann nicht ein zweites Mittel angegeben werden, sondern nur die Sphäre, in der sich die Verführer und die zu Verführenden dabei bewegen; es bezeichnet den ihnen mit den zu Verführenden gemeinsamen Boden, der ihnen den Anknüpfungspunkt für ihre Verführung bietet. Wie man die Fische im Wasser suchen muss, wenn man sie angeln will, so kennen die Libertiner das Element sehr wohl, in dem sich die bewegen müssen, an denen sie einen guten Fang thun wollen. Bei dieser Fassung fallen die von Spitta aufgeführten Gründe gegen die gewöhnliche Lesart hin. — τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας) ὀλίγως, ἅπ. λεγ., auch sonst sehr selten, drückt sowohl Zeit als Mass aus. Da sich mit einem zeitlich gefassten ὀλίγως ein ἀποφεύγοντας nicht verbinden lässt, so muss es vom Masse (Wies., Br.), oder besser räumlich (Hofm., Sp.) genommen werden (vgl. Keil). Sie sind noch gleichsam auf der Flucht aus dem früheren Zustande begriffen, noch nicht sehr weit von ihm entfernt, in dem neuen noch nicht befestigt; vgl. V. 14: ψυχὰς ἀστηρίκτους. Es sind also nicht die Leser im Ganzen gemeint, sondern die, welche eben erst bekehrt sind und noch gleichsam auf der Uebergangsstufe vom Heidenthum zum Christenthum sich befinden. — τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους) Der Akkus. ist von ἀποφεύγοντας abhängig und οἱ ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι sind die, von denen die Verführtwerdenden sich ausgeschieden haben, die Nichtchristen, namentlich die Heiden, als welche ihr Leben ἐν πλάνῃ führen (Wies., Schott, Brückn., Fronm., Hofm., Keil). Sp. (nach Steinf.) versteht darunter die Libertiner (vgl. auch v. S., mit Hinweis auf 2 15. 3 17), weil er die Leser nicht für Heidenchristen hält. Allein die Analogie des ἀποφυγόντες κτλ. in V. 20 legt unsere Auffassung näher; und sodann kann Sp., auch bei räumlicher Fassung des ὀλίγως, kaum der Annahme entgehen, dass die ἀποφεύγοντες früher schon einmal mit den Libertinern Gemeinschaft gehabt haben, wovon, wie er selbst zugiebt, nirgends etwas angedeutet ist.

2 19 *). In ihren hochtönenden Reden hat der Begriff der

*) Tisch. VII liest τούτῳ καί (rec. nach ACKLP etc.); dagegen Tisch. VIII, WH., Weiss lesen τούτῳ ohne καί nach ℵB sah. cop. aeth.;

Freiheit das Losungswort gebildet. — *ἐπαγγελλόμενοι*: sie versprechen denen, die sich ihrer Leitung hingeben, dass sie sie zur wahren Freiheit führen würden. — *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*) scharfer Gegensatz zu *ἐλευθ. ἐπαγγελλ.*: „da sie doch selbst Sklaven der *φθορά* sind". Unter *φθορά* wird hier meistens das sittliche Verderben verstanden, allein diese Bedeutung hat es sonst nie im N. T.; es ist vielmehr in demselben Sinne zu nehmen, wie 1 4, 2 12; Röm 8 21 ist es Gegentheil von *δόξα**). Das ist eine thatsächlich ganz neue Aussage über ihr gegenwärtiges Verhältniss zur *φθορά*, die im ganzen Kapitel keine Parallele hat, da V. 12 nur von ihrem endlichen Vernichtetwerden, nicht aber von ihrer gegenwärtigen Knechtstellung dieser *φθορά* gegenüber spricht (geg. Sp.). Eine so weitgehende Aussage bedarf also einer Begründung. Und diese bringt die allgemeine Sentenz: *ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται.* Das Verb. *ἡττᾶσθαι* (ausser hier u. V. 20 nur noch IIKor 12 13) wird in der klass. Gräcität als Passiv mit *ὑπό* und seiner Bedeutung gemäss öfters mit dem Gen., bisweilen auch mit dem Dat. constr.; so hier um der Parallele mit *τούτῳ* willen. Der Dat. bei *δεδούλωται* drückt das Verhältniss der Zugehörigkeit aus: „dem ist er zum Sklaven gemacht", d. i. dessen Sklave ist er. Das *φθορά* in V. 19a behält trotzdem seine Bedeutung. Durch ihren unsittlichen Wandel sind sie von der *φθορά*, dem Verderben, dem sie damit verfallen, überwunden (vgl. V. 12). Aber diese *φθορά* wird sie nicht nur in Zukunft gänzlich vernichten, sondern sie knechtet sie auch schon gegenwärtig (bem. d. Perf.), so dass sie, während sie scheinbar die höchste Freiheit vor sich hertragen, schon *δοῦλοι τῆς φθορᾶς* genannt werden können. Spitta bezieht die Aussage auf die Verführten, die Begründung demnach auf die Aussage des ganzen V. 19, und macht vor *ᾧ γάρ* einen Punkt! Wäre solche Begründung an sich selbst denkbar, hier wird sie dadurch unmöglich, dass das *δοῦλοι* in *δεδούλωται* offenbar wiederkehrt, also der *τις* nur der *δοῦλος* aus V. 19a sein kann.

2 20**) giebt eine Erklärung (*γάρ* = nämlich) der V. 19

Treg. setzt *καί* in Klammern in den Text. Durch *καί* wird die Sentenz fliessender, aber eben darum ist es nicht ursprünglich.

*) Unrichtig versteht Schott darunter „die sinnlichen Dinge" (ähnlich Hofm., der sich auf IKor 15 50 beruft); sind diese auch der *φθορά* verfallen, so können sie doch nicht ohne Weiteres als die *φθορά* bezeichnet werden.

**) Nach *κυρίου* lesen ACLP𝔎 etc. *ἡμῶν* (Lchm., Tisch. VIII); die rec. om. *ἡμῶν* nach BK; — WH., Treg., Weiss (vgl. Tisch. VII) lassen es

enthaltenen Aussage, dass die Geschilderten *δοῦλοι τῆς φθορᾶς* seien, nachdem auf sie die allgemeine Sentenz: *ᾧ — — δεδούλωται* bezogen ist. Fast sämmtliche Ausleger nehmen hier dasselbe Subjekt an, wie in V. 19, so dass das *ἀποφυγόντες* sich auf diejenigen bezieht, mit deren Schilderung sich der Verf. das ganze Kapitel hindurch beschäftigt; anders urtheilen Beng., Fronm., Hofm. (und nach seiner oben erwähnten Ausl. von V. 19 b natürlich auch Sp.), welche *ἀποφυγόντες* auf die Verführten beziehen. Für diese Ansicht lässt sich nur scheinbar der Begriff *ἀποφυγόντες*, der auf das *ἀποφεύγοντας* V. 18 zurückzuweisen scheint, geltend machen; nur scheinbar; denn gerade dann, wenn hier dieselben gemeint wären, würde der Wechsel des Tempus (hier aor., dort praes.) unerklärlich sein. Es ist ganz unnatürlich, hier die als Subject zu denken, die V. 18 das Objekt bilden, zumal V. 19 dasselbe Subjekt hat, wie V. 18; und andererseits wäre es mehr als auffallend, wenn der Verf. von hier an nicht in der Schilderung derer, von denen das ganze Kapitel redet, fortführe, zumal da hier sich die Rede in strafendem, zornigem Tone ergeht, der nur gegenüber den eigentlichen Verführern angeschlagen ist, während eine solche Redeweise denen gegenüber, deren Verführung er sich doch erst zukünftig denkt, wenig am Platze wäre. Dazu kommt, dass das *ἡττῶνται* dem *ἥττηται* zu bestimmt entspricht. So werden die Verse kettenmässig aneinandergeknüpft; wie dort durch *δοῦλοι* und *δεδούλωται*, so hier durch *ἥττηται* und *ἡττῶνται*, so dass ein Uebergang in ein anderes Subjekt weder im ersten Falle (geg. Sp.), noch im letzten (geg. Fronm., Hofm., Sp.) möglich ist*). — *εἰ γάρ*) Die Wirklichkeit, wie öfters, hypothetisch ausgedrückt. — *ἀποφυγόντες*) das Particip ist durch „nachdem" aufzulösen. — *μιάσματα*, eine nur hier vorkommende Form (V. 10: *μιασμός*). — Zu *τοῦ κόσμου* vgl. 1 4. — *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου — Χριστοῦ*) d. i. dadurch, dass sie zu der Erkenntniss Christi kamen. — *τούτοις* i. e. *μιάσμασι*. — *ἐμπλακέντες* est valde emphaticum; *ἐμπλέκεσθαι* enim dicun-

im Texte mit Recht aus; WH. und Treg. setzen es nur, letzterer sogar in Klammern, an den Rand. Das *ἡμῶν* entspricht der sonst üblichen Ausdrucksweise.

*) Eine Zurückweisung der Auffassung von Hofm. und Sp. ist demnach im Einzelnen in den folgenden Versen nicht mehr erforderlich; thatsächlich lassen sich die Ausführungen, auch die Sp.'s, im Einzelnen in ihrer Unhaltbarkeit leicht nachweisen. Gegen Hofm. s. Keil 263. Der Inhalt der folgenden Verse kann an dem obigen, feststehenden Resultate nichts ändern; vielmehr muss die Exegese derselben diesem angepasst werden.

tur, qui tricis et laqueis implicantur (Gerh.); es erinnert an V. 12. Durch die Partikel *δέ* werden entweder die beiden Participien; *ἀποφυγόντες* und *πάλιν ἐμπλακέντες*, oder das erste Particip und das Verb. fin. *ἡττῶνται* in Gegensatz gestellt; die erstere Konstruktion verdient als die korrektere den Vorzug. *τούτοις* ist grammatisch nur zu *ἐμπλακ.*, dem Sinne nach auch zu *ἡττῶνται* zu beziehen (geg. Spitta). — *γέγονεν αὐτοῖς — τῶν πρώτων*) Mt 12 45; vgl. Past. Herm. 3 9. — *τὰ πρῶτα*: „der frühere Zustand", in dem sie sich vor ihrer Bekehrung befanden: *τὰ ἔσχατα*: der spätere Zustand, in den sie nach ihrem Abfall gekommen sind; nämlich der Zustand der gänzlichen Knechtschaft unter der *φθορά* (V. 19), aus dem eine abermalige Umkehr kaum zu hoffen ist.

2 21 *). *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς*) Zum Gebrauch des Imperf., wo wir den Konjunkt. setzen: Mk 14 21; Win. 265. — *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσ.* ist Bezeichnung des christl. Lebenswandels, der sich seine Normen und Gesetze von der *δικαιοσύνη* vorschreiben lässt. — *ἢ ἐπιγνοῦσιν*) Der Dativ statt des Akkus., abhängig von *αὐτοῖς*, nach einer in der griech. Sprache nicht ungewöhnlichen Attraktion. — *ὑποστρέψαι*) „zurückkehren" mit *ἐκ* verbunden in gleichsam räumlicher Vorstellung; sie befanden sich in dem Bereich, wo die *ἁγία ἐντολή* für ihr Verhalten bestimmend war. — Zu *παραδοθείσης αὐτοῖς* vgl. Jud 3; der Zusatz ist gemacht, um die Strafbarkeit des *ὑποστρέψαι* hervorzuheben (vgl. Weiss.). — *ἡ ἁγία ἐντολή* ist das Gesetz des christlichen Lebens, vgl. ITim 6 14; dieses ist hier genannt, weil es sich um das sittliche Verderben der Irrlehrer handelt. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass sich dem Verf. das Christenthum nach seiner ethischen Seite als *ἐντολή* darstellt; darin beruht nach ihm augenscheinlich der Kern und das eigentliche Wesen des Christenthums (vgl. v. S.).

2 22 **). Sprichwörtliche Redensart, durch welche die Ver-

---

*) *ἐπιστρέψαι*) rec. nach KL al. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Tisch. VII); BCP etc. lesen: *ὑποστρέψαι* (Tisch. VIII, Treg., WH., Weiss), dagegen *εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπό*. Diese Lesart ist wohl nur erklärendes Glossem. Die ursprüngliche Lesart ist wahrscheinlich *ὑποστρέψαι*, da *ἐπιστρέψαι* sehr leicht nach V. 22 corrigirt sein kann. Lachm. hat *εἰς τὰ ὀπίσω ὑποστρέψαι ἀπό* aufgenommen, obgleich kein Cod. so liest.

**) *δέ* ist nach ℵAB sah. zu streichen. Die asyndetische Satzverbindung entspricht ganz der Ausdrucksweise unseres Kap. — Statt *κύλισμα* (ℵAKLP, Lachm., Treg. a. R.) haben BC* 29. 69 Ambr. (Tisch., Treg. txt., WH. txt., Weiss) das prägnantere, freilich auch schwierigere *κυλισμόν*. Die Form *κύλισμα* legte sich den Abschreibern neben dem *ἐξέραμα* nahe.

ächtlichkeit und Schimpflichkeit solchen Rückfalls mit besonderer Betonung des Profanen, zu dem sie sich wenden, hervorgehoben wird. — *τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας*) vgl. Mt 21 21: *τὸ τῆς συκῆς.* — *παροιμία* bezeichnet überhaupt die bildliche Rede oder Ausdrucksweise; *ἀληθοῦς* ist hinzugefügt, um hervorzuheben, dass das Sprichwort sich auch hier bewahrheitet; den Sing. *παροιμίας* gebraucht der Verf., weil die beiden folgenden Sprichwörter eine und dieselbe Bedeutung haben. — *κύων ἐπιστρέψας — ἐξέραμα*) vgl. Prv 26 11: *ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γένηται, οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν.* Trotz der Aehnlichkeit ist es doch zweifelhaft, ob der Verf. diese Stelle im Auge gehabt hat; wahrscheinlich hat er diese *παροιμία*, wie die folgende, für die sich keine schriftliche Quelle nachweisen lässt, dem Volksmunde entnommen. — *ὗς λουσαμένη — βορβόρου*) man könnte aus dem Vorhergehenden *ἐπιστρέψασα* ergänzen (so Weiss, der dann consequent mit Berufung auf den sing. *τῆς παροιμίας* das Ganze für ein Sprichwort erklärt). Allein da dem Sprichwort Breviloquenz eignet, erwartet man eine solche pleonast. Doppelsatzbildung nicht. Wir machen daher besser *εἰς* direct von *λουσαμένη* abhängig und wahren dem subst. verb. *κυλισμός* seine active Bedeutung. Es ergiebt sich also der beabsichtigte paradoxe Sinn: „eine Sau, welche sich gebadet hat, um sich wiederum im Kothe zu wälzen". Gerade das Widersinnige, Thörichte an der Handlungsweise der Libertinisten soll dadurch gekennzeichnet werden. Beide Subst. sind *ἅπ. λεγ.*

Kap. III.

1 1. Nicht Anfang eines neuen Briefes (Grot.), sondern eines neuen Abschnittes, der gegen die Leugner der Wiederkunft Christi gerichtet ist und demnach über Kap. 2 hinweg an die Gedankenreihen des ersten Kap. anknüpft. — *ταύτην ἤδη — — ἐπιστολήν*) „diesen Brief schreibe ich euch bereits als den zweiten". Fronm. erklärt *ἤδη* unrichtig durch: „jetzt in der Nähe meines Todes". Mit dem zuerst geschriebenen Brief ist hier zweifellos IPt gemeint. Daran ist auch gegenüber den Ausführungen Spittas noch festzuhalten. Die Ueberschrift stände dem nur dann entgegen, wenn der erste Brief an Heidenchristen, der zweite an Judenchristen geschrieben wäre. Mit dieser These wird Spitta aber wohl stets allein stehen; wenn dagegen unser Brief an Heidenchristen geschrieben ist, dann liesse er sich als zweiter neben dem

ersten mit gleichem Leserkreise denken, selbst wenn der erste Brief judenchristliche Leser fordern sollte. Denn in der Zwischenzeit hat nach Aussage unseres Briefes Paulus dort schriftlich (und mündlich) gewirkt, und es ist nichts gewisser, als dass dadurch die Gemeinden wesentlich heidenchristlichen Charakter bekommen mussten. Ist zwischen jenem ersten Briefe und diesem mehr als ein Decennium verflossen, dann lässt sich auch eine Wirksamkeit des Petrus in diesen Gemeinden, wie sie unser Brief vorauszusetzen scheint, sehr wohl denken. Das sich der Inhalt des Briefes mit der im Folgenden gegebenen Charakteristik nicht völlig deckt, müssen wir Spitta zugeben. Indess ist die Formulirung dieser Sätze, wie man auch über den Autor dieser Verse denken mag, wesentlich im Blick auf unseren Brief gemacht worden; und das wird Niemand leugnen können, dass dem Grundgedanken dieser Charakteristik der erste kanonische Petrusbrief ganz und gar entspricht (vgl. Weiss, Einl., § 41 4). Im Uebrigen vgl. zu 3 1.2 die Ausführungen in d. Einl. § 2. — *ἐν αἷς*) geht auf diesen und IPt (Win. 128). — *διεγείρω — διάνοιαν*) für die Phrase: *διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει* vgl. 1 13. — *ὑμῶν* gehört zu *διάνοιαν*. — *εἰλικρινῆ* s. Phl 1 10; das Subst. IIKor 1 12.

2 2. Vgl. Einl. § 2. — *μνησθῆναι* Inf. der Absicht, trotz des Subjektswechsels: „damit ihr gedenket" — eine der vielen Unebenheiten dieser überleitenden Verse. — Unter den Propheten sind offenbar die alttestamentlichen Propheten zu verstehen, deren Erwähnung man im Zusammenhange mit 1 19-21 jedenfalls erwartet. Ist 2 1—3 2 Interpolation, so gehören doch diese Worte sicher zum ursprünglichen Bestand des Briefes. Der Apostel hatte dabei alle die alttestamentlichen Weissagungen im Auge, welche sich (wie z. B. das Jesajawort in V. 13) nach seiner Deutung des A. T. auf die Parusie Christi bezogen. Bringt man 3 3ff., wie die meisten Ausl. es thun, in unmittelbaren Zusammenhang mit Kap. I, so erwartet man an unserer Stelle nur die Erwähnung der Propheten, nichts darüber hinaus. Das folgende Genitivgewirr lässt sich nur aus der Abhängigkeit von Jud und aus dem eingeschalteten zweiten Kap. unseres Briefes erklären. Wie die ungeschickte Genitivverbindung gerade bei Annahme der Interpolation von Kap. II sich erklären lässt, darüber s. Einl. § 2. Eine präcise grammatische Erklärung dagegen ist nahezu unmöglich. Nur soviel steht fest, dass der Genit. *τοῦ κυρίου* nicht, wie man früher meistens annahm, von *ἀποστόλων*, sondern von *ἐντολῆς* abhängt. Es ist entweder zu übersetzen: „das Herrngebot, das die Apostel verkündigt haben" oder: „das Gebot

der Apostel (an euch), das der Herr gegeben hat". Die Struktur der Worte bleibt aber in jedem Falle so auffallend, dass man begreifen kann, warum Spitta den letzten Genit. wieder als Glosse aus Jud erklären will. Wenn wir die Arbeit eines Interpolators vor uns haben, dann werden wir ein ganz analoges Urtheil zu fällen haben. — Ueber ἐντολή ist dasselbe zu sagen, wie 2 21; das Wort entspricht der Auffassung des Interpolators vom Wesen des Christenthums, und der ganze Ausdruck repräsentirt zusammen mit dem voraufgehenden Genit. die Anschauung der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über die normativen Autoritäten für christliches Glauben und Handeln. — Ob unter den Aposteln nicht bloss die Zwölfe, sondern der weitere Kreis der Evangelisten verstanden ist, lässt sich schwer entscheiden. Stammen die Worte vom Interpolator aus dem zweiten Jahrhundert, so hat das Erstere die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, zumal wenn es ein Ausdruck für die gewissermassen kanonischen Autoritäten neben den alttestamentl. Propheten sein sollte. Die Apostel erscheinen hier neben den Propheten wie ein abgeschlossener Kreis; und es ist deshalb gar nicht einmal wahrscheinlich, dass der Interpolator nur an diejenigen unter den Aposteln gedacht hat, die als Missionare unter den Lesern gewirkt haben. Unverständlich wäre der Ausdruck jedenfalls, wenn er vom Verf. des ganzen Briefes geschrieben wäre, mag der Verf. der Apostel Petrus sein oder nicht. Denn den Eindruck machen die Worte zweifellos nicht, als wolle der Autor derselben sich unter die ἀπόστολοι der Leser gezählt wissen. Wie ganz anders würde doch derselbe Verf. in 1 12ff. geredet haben!

3 3*). τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες) geht in laxer Construction auf das in μνησθῆναι liegende Subject: eine neue Unregelmässigkeit des Ausdrucks, während von nun an die Rede regelrecht sich fortspinnt. Wir werden im Recht sein mit der Vermuthung, dass mit diesen Worten wieder in den Tenor der ursprünglichen Ausführungen unseres Briefes, wie wir sie aus Kap. I her

*) Statt ἐπ' ἐσχάτου in KLP etc. syr. utr. Oec. etc. (Griesb., Scholz), was offenbare Correktur nach Jud 18 (vgl. Hbr 1 1) ist, lesen ABC**ℵ al. sah. Chrys. etc.: ἐσχάτων (Lachm., Tisch., Treg., WH., Weiss). — ἐν ἐμπαιγμονῇ) ist von ABCPℵ. 27. etc. syr. utr. etc. glaubwürdig bezeugt. Bei KL etc. (rec.) ist es ausgelassen, weil es wegen des folgenden ἐμπαῖκται überflüssig erschien. — Tisch. hat αὐτῶν vor ἐπιθυμίας gesetzt, nach Aℵ mehreren Minusk., Oec.; BCKLP al. m. Theoph. etc. geben jedoch den Ausschlag für die Stellung nach ἐπιθ. (Lchm., WH., Treg., Weiss).

kennen, zurückgelenkt wird (vgl. Einl. § 2). — *ἐμπαιγμονή ἄ. λ.*; Hbr. 11 36: *ἐμπαιγμός*. Zur Constr. *ἔρχεσθαι ἐν* vgl. IKor 4 21. — *ἰδίας* ist dem Pron. *αὐτῶν* zur Verstärkung hinzugefügt. Da in V. 4, schon nach der Formulirung der Frage geurtheilt, der Inhalt der Spottrede der *ἐμπαῖκται* gebracht wird, so ist es unmöglich, in *λέγοντες κτλ.* „gleichsam eine nachträgliche Besprechung der eschatologischen Skepsis dieser Leute" zu sehen; vielmehr bildet die Ausführung von V. 4 ab, wie von den Meisten richtig betont wird, die Haupterörterung des ganzen Briefes (geg. Spitta). Darum wird man aber auch mit Recht sagen dürfen, dass das erste Partic. *κατὰ τὰς — πορευόμενοι*, wenn auch nicht störend, so doch als völlig nebensächliche Bemerkung den Hauptzug der Gedanken des Verf. unterbricht*). Und wenn nun auch diese Worte die einzige Brücke zwischen Kap. 2 und Kap. 3 bilden, so genügen sie doch nicht, um Kap. 2 als einen ursprünglichen Bestandtheil des Briefes auszuweisen. Denn unter Voraussetzung der Einheitlichkeit des Briefes wäre die Formulirung der Worte äusserst befremdlich. Wir würden einen Hinweis auf die ausführliche Schilderung in Kap. II vermissen; und überhaupt würden die Worte nach den wuchtigen, oft schroffen Urtheilen in Kap. II ausserordentlich matt klingen. Vor Allem würde auffällig sein, dass mit diesem matten Ausdruck eine künftige Erscheinung charakterisirt wird, während die das Gemeindeleben bereits gegenwärtig bedrohenden Libertiner in Kap. II bereits mit den schärfsten Worten verurtheilt sind. Man würde, wenn es sich um die gleiche Erscheinung handelte, für die Zukunft doch irgendwelche Steigerung erwarten, jedenfalls nicht das Gegentheil (Näheres darüber s. Einl. § 2).

3 4. Die Spottrede der *ἐμπαῖκται*. — Die Frage: *ποῦ*

*) Spitta lässt im Zusammenhange mit der Behauptung, dass von V. 4 ab nur gleichsam eine nachträgliche Besprechung der eschatologischen Skepsis dieser Leute gegeben werde, *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* von dem unmittelbar Vorhergehenden in dem Sinne abhängen, dass sich der Inhalt von V. 3 noch auf die in V. 1 erwähnten beiden Briefe des Apostels, ihren Inhalt und ihre Abzweckung bezögen. Und da nun bereits der Hinweis auf das Prophetenwort (V. 2 a) sich nicht auf die Ausführungen unseres Briefes beziehen könne (— 1 19ff. mit seiner Ermahnung, dass die Leser Acht haben sollen auf das Prophetenwort u. s. w., sei, meint Sp., ein ganz nebensächlicher Gedanke im Briefe —), so müsse dieser Hinweis auf die Leugner der Parusie erst recht mit dem ersten der beiden Briefe in Beziehung gesetzt werden. Dann könne freilich dieser erste Brief inhaltlich nicht mit unserem kanonischen IPt identisch sein. Die hierbei von Spitta zu Grunde gelegten Urtheile über 1 19ff. und 3 4ff. enthalten das denkbar grösste Missverständniss der Ausführungen unseres Briefes.

ἐστιν drückt die Negation aus; „quasi dicunt: nusquam est, evanuit; denique vana est et mendax"; Ps 42 4, Mal 2 17. — *αὐτοῦ* i. e. Christi, cujus nomen ex re ipsa satis poterat intelligi (Grot.); Gerh. (vgl. Wiesing., Hofm.) nimmt an, dass die Spötter den Namen Christi per *ἐξουθενισμόν* nicht genannt hätten; dem Zusammenhange nach (V. 2) ist mit der *ἐπαγγελία* die alttestamentliche (vgl. 1 19ff.) gemeint. Die Spottrede hat sich also in die Frage gekleidet: „wo ist denn die Erfüllung der alttestamentl. Verheissungen in Bezug auf die Parusie Christi?" *). Die Thesis der Spötter lautet dagegen: *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, und ihre Begründung wird durch die Worte *ἀφ' ἧς* (sc. *ἡμέρας*) *οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν* angedeutet. Bei der Annahme, dass durch *ἀφ' ἧς οἱ πατ. ἐκοιμ.* im Sinne der Spötter der Anfangstermin des *διαμένει* bezeichnet wird und *ἀπ' ἀρχ. κτ.* nur zur näheren Bestimmung von jenem dient (Brückn., Schott), sind unter *οἱ πατέρες* „die Ahnherren, die ersten Generationen des Menschengeschlechts" zu verstehen. Allein bei dieser Auffassung ist das *ἀφ' ἧς κτλ.* eine überflüssige Bestimmung (Wies., Sp.), auch würde dann der Grund, auf den die Spötter ihre Thesis stützen, durch nichts angedeutet sein; liegt dieser in *ἀφ' ἧς κτλ.* angegeben, so können mit *οἱ πατέρες* nur entweder die Väter des jüdischen Volkes, denen jene *ἐπαγγελία* zu Theil ward (vgl. Hbr 1 1; Wies., v. S.), oder die Väter der Generation, der die Spötter selbst angehören (de W., Thiersch, Fronm., Hofm., Weiss), gemeint sein. Da das Entschlafensein der Väter des Volkes Israel vor der Erfüllung der Verheissung nicht wohl als ein Grund für die Nichtigkeit derselben geltend gemacht werden konnte, weil die Verheissung ja über ihre Zeit hinaus in die Zukunft wies (vgl. IPt 1 10ff.), so verdient die zweite Ansicht bei Weitem den Vorzug vor der ersteren. Die Verbindung der beiden Glieder des Verses ist jedenfalls eine lose, da sich bei keiner der verschiedenen Erklärungen das *ἀφ' ἧς κτλ.*, in dem durchaus ein begründendes Moment liegt zu dem Hauptverbum, während *γάρ* die begründende Verbindung mit dem Vorigen herstellt, eng an *διαμένει* an-

*) Hofm. stellt das in Abrede: „es muss weder unter der Verheissung die alttestamentliche, noch unter der Zukunft die Zukunft Christi gemeint sein, da es Angehörige der christlichen Gemeinde sind, welche so sprechen, aber im Hinblick auf die alttestamentliche Weissagung von Jehova's und auf Christi Weissagung von seiner eigenen Zukunft so sprechen. Unter *ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου* könnte die eine wie die andere begriffen sein". Der Context spricht geg. Hofm.

schliesst. Spitta will dagegen ἀφ' ἧς unmittelbar mit ἐπαγγελία τῆς παρουσίας verbinden („die Väter sind entschlafen von der Parusie weg"); dabei vernachlässigt er in unzulässiger Weise das γάρ, welches anzeigt, dass mit ἀφ' ἧς ein selbstständiger Vordersatz beginnt, so dass πάντα διαμένει den Nachsatz bildet und nicht asyndetisch und selbständig neben das Vorhergehende tritt. Allerdings hat Spitta mit der Behauptung Recht, in dem Satze könne eine Begründung nur enthalten sein, wenn gesagt werde, nicht, dass nach dem Tode der Väter nichts anders geworden ist, sondern, dass vor dem Tode derselben die erhoffte Aenderung nicht eintrat; denn der Satz, dass nach dem Tode derselben sich nichts mehr ändert, ist ja gerade die Behauptung, welche sie auf jene Thatsachen stützen. „Seit der Zeit, wo die Väter hingestorben sind, ohne dass sie die für ihre Zeit bereits in Aussicht genommene, mit der Parusie erwartete Weltveränderung erlebt hätten, gilt der Satz, dass alles unverändert so fortbesteht, wie es seit der Schöpfung ist", so lautet ihre naturalistische Weltanschauung, die sie der christlichen Parusiehoffnung entgegensetzen. — Zu ἐκοιμήθησαν vgl. IKor 7 39, 15 6 u. a. St. — Bei οὕτως bedarf es keiner eigentlichen Ergänzung; „die Spötter zeigen gleichsam mit dem Finger auf den status quo der Welt" (Steinf.). — διαμένει heisst nicht: „ist geblieben"; auch nicht: „wird bleiben"; sondern das Präsens drückt die beständige, gleichmässige Dauer aus; durch δια- wird der Begriff des μένειν verstärkt. — ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως: „seitdem die Schöpfung ihren Anfang genommen hat".

3 5*). Widerlegung der Behauptung: πάντα οὕτως διαμένει durch das auch den Spöttern wohlbekannte Factum der Sindfluth. Der Satz bildet demnach zugleich eine Begründung dafür, dass, die so reden, Spötter genannt werden müssen**). Nur daraus, dass sie gegen dieses Factum absichtlich die Augen verschliessen, erklärt sich (γάρ), wie sie zu einer so verkehrten Weltanschauung kommen konnten. — τοῦτο gehört nicht zu λανθάνει als Hinweis auf das folgende ὅτι κτλ., wobei θέλοντας hiesse: „mit Willen, geflissentlich" (Brückn., Wies., Fronm., Hofm.; vgl. Win. 436, Buttm. 322; Luth.:

) συνεστῶτα statt συνεστῶσα nur bei ℵ; WH. a. R.

**) Schott nimmt an, dass die Spötter sich auf das Factum der Sindfluth für ihre Meinung beriefen, sofern „dieselbe nicht ein definitiver Abschluss der irdischen Weltentwickelung durch Weltvernichtung war", und dass nun der Verf. gegen sie nur geltend machen wolle, warum jenes Verderbensgericht nur ein durch Ueberfluthung sich vollziehendes, also nicht absolut vernichtendes, sondern nur umgestaltendes war.

„aber muthwillens wollen sie nicht wissen"); vielmehr die Stellung sowohl des τοῦτο, das durch θέλοντας von ὅτι getrennt ist, als auch des θέλοντας, das durch τοῦτο von λανθάνει getrennt ist, spricht dafür, dass τοῦτο mit θέλοντας zu verbinden ist und sich auf den Inhalt der vorhergehenden Rede bezieht, wobei θέλειν etwa die Bedeutung „behaupten" hat mit dem Nebenbegriffe einer willkürlichen, nicht genügend begründeten Behauptung (vgl. Herodian V, 3 11 εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσι)*). — ἔκπαλαι (2 3), nicht: „vor Alters, ehedem", sondern: „von Alters her" i. e. jam inde a primo rerum omnium initio (Gerh.). — ἦσαν gehört zunächst zu οὐρανοί; für das folgende γῆ ist daraus ein ἦν zu ergänzen. — συνίστασθαι drückt den Begriff des Entstandenseins aus Zusammensetzung aus: doch tritt die in συν liegende Beziehung bisweilen fast ganz zurück; also: „zu Bestand kommen". Die Präpositionen ἐξ und διά sind nicht gleichbedeutend; ἐξ geht auf den Stoff, διά auf das Mittel; dem Wasser wird hier demnach eine zwiefache Bedeutung für das Zustandekommen der Erde zugeschrieben; dies steht auch mit dem Schöpfungsbericht in Uebereinstimmung, da in demselben der Grundstoff geradezu ὕδωρ genannt und bei der Gestaltung der Erde das Wasser als das vermittelnde Element bezeichnet wird (vgl. Gen 1 7. 9f.: die oberen und unteren Wasser scheiden sich, das Wasser sammelt sich zum Meere, und das Trockne, die Erde, bleibt zurück; vgl. Weiss). Die Behauptung de Wette's, dass der Verf. sich das Entstehen der Erde nach indisch-ägyptischer Kosmogonie als ein gleichsam chemisches Hervorgehen aus dem Wasser gedacht habe, ist demnach unbegründet**). Obwohl συνεστῶσα der gramma-

*) Noch treffender wird die Begründung, wenn man mit Weiss θέλειν in seiner gewöhnlichen Bedeutung „wünschen" nimmt: denn dann werden sie als Spötter durch diesen Satz charakterisirt, weil ihnen die Thatsachen, die gegen ihre Behauptung sprechen, nur deshalb verborgen sind, weil sie wünschen, dass es keine Parusie gebe, bei der sie die Strafe für ihr Lustleben zu fürchten haben, sondern dass Alles bleibe, wie es ist. Nur würde man bei dieser Deutung vielleicht erwarten müssen, dass der Satz mit dem dann sehr stark betonten θέλοντας anfinge: θέλοντας γὰρ τοῦτο αὐτοὺς λανθάνει.

**) Wenn mehrere Ausleger, wie Beng., Wies., Schott, Fronm., Hofm., Weiss, vgl. v. S., ἐξ ὕδατος so erklären, dass die Erde aus dem Wasser, worin „sie begraben lag", hervortrat, so scheint mir die Bedeutung des zu ἐξ ὕδατος gehörigen Verbalbegriffes συνεστῶσα sehr dagegen zu sprechen; auch würde dadurch ein Moment angegeben, das von nur untergeordneter Bedeutung wäre. Dagegen lässt sich nicht leugnen, dass das δι' ὧν des V. 6 bei dieser Erklärung seine beste Deutung erhält. — Die Ansicht von Steinf., dass „das συνεστῶσα auf das Entstehen und Bestehen des menschlichen, thierischen und Pflanzen-

tischen Structur nach nur zu γῆ gehört, so hat man es doch dem Gedanken nach auch auf οὐρανοί bezogen; so Brückn., Wies., Schott; diese Beziehung lässt sich insofern rechtfertigen, als unter οὐρανοί das Schöpfungswerk des zweiten Tages, der sichtbare Himmel zu verstehen ist, doch findet eine Nöthigung zu derselben nur dann statt, wenn unter κόσμος V. 6 Himmel und Erde zu denken sind. Die bewirkende Ursache der Weltschöpfung aber ist das Wort Gottes gewesen, durch welches, wie man hätte meinen können, ein dauernder Zustand hervorgerufen werden würde.

3 6. δι' ὧν κτλ.) ὁ τότε κόσμος ist identisch mit οὐρανοὶ καὶ γῆ V. 5 und 7 (V. 10. 13), wofür man sich auch auf das τότε im Unterschiede von νῦν V. 7 berufen darf (vgl. Spitta); bei dieser von den meisten Auslegern angenommenen Erklärung kann sich δι' ὧν nur entweder auf ἐξ ὕδατος und τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ (vgl. τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησ. V. 7, das dann einen Gegensatz hierzu bilden würde; Gerh., Brückn., Besser, Wiesing., auch in dies. Komment.) oder besser auf ὕδατος allein beziehen (Calv., Pott u. A.; ähnlich Spitta, Weiss u. A.), — wobei der Plural daraus zu erklären ist, dass das Wasser vorher als Stoff und als Mittel genannt war, oder nach der anderen Erklärung von V. 5 mit Bezug auf das Wasser der Tiefe, aus dem die Erde emporgetaucht war, und auf das Wasser über der Veste, durch dessen Absonderung sie zum Bestand gekommen war; vgl. Weiss, auch Spitta und dazu Gen 7 11. — Zeugnisse aus der jüdischen Litteratur für den Satz, dass nicht die Erde allein, sondern Himmel und Erde, durch Wasser überfluthet, damals zu Grunde gingen, siehe bei Spitta 245f.*).

3 7**). οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ) Das νῦν bezieht sich

---

gehaltes einzuschränken" sei, findet in den Worten keine Berechtigung. Auf ungefähr dasselbe kommt Spitta heraus mit der höchst seltsamen Behauptung, ἐξ ὕδατος beziehe sich auf Gen 1 und δι' ὕδατος auf die zweite Schöpfungsgeschichte in Gen 2; ersteres gehe auf das Hervortauchen der Erde aus dem Wasser, letzteres auf das Befeuchtetwerden des Trockenen mit Regen (wozu nach seiner Meinung das διά besonders gut passt!), dessen Folge das Entstehen der lebenden Wesen auf der Erde war.

*) Hofm. will (nach Aelteren) unter ὁ τότε κόσμος „die Welt der lebenden Wesen" verstanden wissen (vgl. Oecum.: τὸ ἀπώλετο μὴ πρὸς πάντα τὸν κόσμον ἀκουστέον, ἀλλὰ πρὸς μόνα τὰ ζῶα). Bei dieser Auffassung (bei der das νῦν schlechthin unerklärlich bleibt) bezieht sich ὧν auf οὐρανοὶ καὶ γῆ (Oecum., Beza, Wolf, Hornej., Fronm., Steinf., Hofm.; vgl. Keil, Goeb.).

**) Statt der l. r. τῷ αὐτῷ λόγῳ nach ABP vulg. copt. etc. (Lchm., Buttm., Tisch. VIII, WH. txt., Treg. am Rande) lesen CLא al. syr. utr. etc. τῷ αὐτοῦ λόγῳ (Griesb., Scholz, Tisch. VII, Treg. txt., Weiss). Die

auch auf ἡ γῆ, und der ganze Ausdruck benennt die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande, wie sie sich nach der Sindfluth gestaltet hat, im Gegensatze gegen den vorsindfluthlichen κόσμος. Wenn derselbe Himmel und Erde gemeint wären, nur dass von ihnen etwas Neues ausgesagt werden sollte, dann müsste es nicht οἱ δὲ νῦν οὐρανοί heissen, sondern, wie Spitta richtig bemerkt, νῦν δὲ οὐρανοὶ καὶ γῆ. — τῷ αὐτῷ [αὐτοῦ] λόγῳ) zielt auf τῷ τ. θ. λόγῳ V. 5 zurück; bei der Lesart αὐτοῦ wird durch diesen Zusatz der Gedanke ausgesprochen, dass wie die Entstehung des Himmels und der Erde, so auch die Bewahrung derselben zur Vernichtung durch Feuer durch das Wort Gottes bedingt ist; der Lesart αὐτῷ kann der Gedanke zu Grunde liegen, dass bereits in dem Schöpfungsworte die Aufbewahrung des Himmels und der Erde zum Gerichte begründet ist. Wenn dieser Gedanke auch auffallend ist, so ist er doch nicht mit Hofm. und Weiss für widersinnig zu erklären. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass durch αὐτῷ nur hervorgehoben werden soll, dass das Wort, durch welches die Aufbewahrung geschieht, ebenso ein Gotteswort ist, wie jenes, durch welches Himmel und Erde geschaffen sind. — τεθησαυρισμένοι εἰσί) „sind aufgespart", wie ein Schatz, der bis auf eine gewisse Zeit aufbewahrt wird (s. Röm 2 5, Jak 5 3). — πυρὶ τηρούμενοι κτλ.) „indem sie für das Feuer aufbewahrt werden zum Tage etc."; πυρί wird passender mit τηρούμενοι (Brückn., Fronm., Keil, v. S., Weiss) als mit τεθησαυρισμένοι εἰσί (Wies., Schott, Hofm., Spitta) verbunden; dieser letztere Begr. bedarf des Zusatzes nicht, da er für sich dem ἦσαν — συνεστῶσα entspricht und erst im zweiten Gliede des Satzes auf den zukünftigen Untergang durch Feuer hingewiesen werden kann: auch stände sonst τηρούμενοι ziemlich überflüssig. Der durch πυρὶ τηρούμενοι angedeutete Gedanke wird V. 10 weiter ausgeführt. Diese Idee findet sich sonst weder im A. noch im N. T. so bestimmt wie hier ausgesprochen, doch folgt daraus nicht, dass sie aus der griechischen, namentlich stoischen Philosophie oder aus der orientalischen Mythologie abzuleiten sei. Auf eine zukünftige Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes („Himmel und Erde werden vergehen": Ps 102 26. 27), die mit der Erscheinung Gottes zum Gericht verbunden ist, wird im A. T. öfters hingewiesen; vgl. Jes 34 4, 51 6; bes. Jes 66, wo V. 22 aus-

schwierigere, nach Hofm. und Weiss freilich widersinnige, Lesart τῷ αὐτῷ ist jedenfalls ursprünglich. Bei der Lesart τῷ αὐτοῦ λόγῳ ist schon die Stellung des αὐτοῦ verdächtig (Spitta). Denn der blosse Hinweis auf die Stellung des parallelen τοῦ θεοῦ (Weiss) genügt doch nicht zur Begründung für diese auffällige Stellung des Pronomens.

drücklich von einem neuen Himmel und einer neuen Erde die Rede ist; vgl. auch Job 14 12. Nicht minder wird es öfters hervorgehoben, dass Gott zum Gerichte im zerstörenden Feuer kommen werde: Jes 56 15, Dan 7 9. 10 u. a. St.; wie leicht konnte sich daraus die hier ausgesprochene Vorstellung bilden (vgl. Jos. Ant. I, 2 3), zumal da verheissen war, dass die Erde nicht wieder durch eine Fluth zerstört werden sollte (Gen 9 11) und die Zerstörung von Sodom und Gomorrha durch Feuer als ein Vorbild des zukünftigen Weltgerichts erschien. Aus dem N.T. ist zu der ganzen Aussage zu vergl. Mt 5 18 (24. 29), Hbr 12 27, IKor 3 13, IITh 1 8, Apk 21 1. — Zu *τηρ.* vgl. 2 4; zu *εἰς ἡμ. κρίσ.* 2 9; zu *ἀπώλεια* 2 1. 3. — Zu den *ἀσεβεῖς ἄνθρ.* gehören natürlich in erster Linie die *ἐμπαῖκται.*

3 8. 9*) geht der Verf. auf die in der thatsächlichen Verzögerung der Parusie scheinbar liegende Berechtigung der Spötter zu ihrer Rede ein und sucht die Leser, denen in diesem Punkte augenscheinlich auch bereits Bedenken aufgestiegen waren, darüber zu verständigen und zu beruhigen. — *ἓν δὲ τοῦτο*): „dies Eine", als besonders wichtiger Punkt. — *μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*) an V. 5 anklingend. — *ἀγαπητοί*) Er kommt hier also auf einen Punkt, wovon er auch bei seinen Lesern vermuthet, dass er ihnen Anstoss erregt; diese auch den Lesern wahrscheinlich aufsteigenden Bedenken sind der Anfang dessen, was die Spötter in Zukunft nur weiter ausführen werden. — *ὅτι μία ἡμέρα κτλ.*) anlehnend an Ps 90 4. Für die göttliche Beurtheilung haben alle menschlichen Zeitmasse keine Bedeutung. Gott wird hier nicht etwa als der absolut Zeitlose (cui nihil est praeteritum, nihil futurum, sed omnia praesentia; Aretius) bezeichnet; denn nicht von dem Wesen Gottes, sondern von seiner Schätzung der von ihm mit der Welt geschaffenen Zeit ist die Rede, so dass jene Worte nur hervorheben, dass dieselbe eine andere als die der Menschen ist. Dazu genügte aber das Wort des Psalms: *χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές* nicht; deshalb bildete der Verf. auf dem Grunde dieses eingliedrigen Satzes den zweigliedrigen, wovon das erste Glied im Zusammenhange das eigentlich beweisende ist, das zweite vielleicht nur hinzugefügt ist, weil er „das biblische Wort bietet, auf welchem die Wahrheit des ersten beruht" (Spitta). — *παρὰ κυρίῳ*) „bei

*) *εἰς ἡμᾶς*) l. r. KL etc.; statt *ἡμᾶς* haben ABCℵ etc. *ὑμᾶς*, und statt *εἰς* lesen Aℵ etc. *διά*. Tisch. VII, Treg. txt., WH., Weiss haben *εἰς ὑμᾶς*, Lchm. u. Tisch. VIII haben *δι' ὑμᾶς* aufgenommen. *εἰς ὑμᾶς* ist am besten bezeugt; zudem ist es weitaus schwieriger als *δι' ὑμᾶς* und deshalb sicher ursprünglich.

Gott" d. i. in der Betrachtungsweise Gottes. Da die Zeit in Gottes Augen eine andere Geltung hat, als bei den Menschen, so kann auch das bisherige Ausbleiben des Gerichts, obgleich dieses als ein baldiges verheissen war, nichts gegen das wirkliche Eintreten desselben beweisen*). Gänzlich zurückzuweisen ist die Auffassung von Spitta, wonach die Gläubigen nicht über die lange Dauer bis zur Parusie verständigt und beruhigt werden sollen, sondern nur dem Missverständnisse (der Gläubigen) vorgebeugt werden soll, als ob unmittelbar mit der Parusie die grosse Weltumwälzung stattfinde. Warum der Verf. in diesem Zusammenhange ein Interesse hat, diesen Punkt zu erörtern, ist durch Spitta durchaus nicht klargelegt. M. E. wäre das hier eine rein akademische Erörterung ohne jede practische Spitze. Der Verf. giebt sich vielmehr alle Mühe, im Folgenden zu zeigen, dass die Verzögerung nur eine scheinbare sei, und nur um ihrer, der Gläubigen, willen stattfinde; wogegen er vom Tage des Gerichtes (V. 10) zu sagen weiss, dass er gewiss kommen werde, und zwar beschreibt er dort den Anfang dieses Tages als einen überraschend plötzlichen, und unmittelbar damit verbindet sich auch jene Umwälzung. Bis dahin wird offenbar noch Alles so bleiben, wie es gegenwärtig ist; also auch ein inzwischen eintretendes Erscheinen des Messias kann nach den Worten keinesfalls angenommen werden. So wenig fordern diese Sätze demnach das „Millennium der Apokalypse", dass sie die Möglichkeit desselben vielmehr rundweg ausschliessen.

3 9. Erklärung der scheinbaren Verzögerung der Erfüllung der Verheissung. — *οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας*) Der Genitiv ist nicht von *κύριος* (Steinf.), sondern von dem Verb. abhängig, das nach Analogie der Verba des „Aufhörens u. dergl." mit dem Genitiv construirt ist**). — *βραδύνει* heisst nicht bloss: „differre, aufschieben", denn einen Aufschub nach Art menschlicher Zeitbeurtheilung giebt der Verf. zu, sondern es

*) Die Gedanken: „Gott kann an einem einzigen Gerichtstage die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene grosse Entstellung ausgleichen" (Dietlein); und: „Es kann einmal an einem Tage ein so mächtiger Schritt vorwärts geschehen, wie man ihn kaum von einem Jahrtausend erwartet hätte; dann aber rückt wieder der Entwickelungsgang, durch Gott retardirt, tausend Jahre hindurch nur um ein so Geringes weiter, wie etwa sonst an einem Tage" (Thiersch), sind hier nicht ausgesprochen, wenn sie sich auch vielleicht als Folgerungen aus dem hier Gesagten ableiten lassen.

**) *Τῆς ἐπαγγελίας* mit dem Folgenden: *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται* zu verbinden, so dass der Genitiv von *βραδυτῆτα* abhängt (Hofm.), ergiebt eine höchst schwerfällige und künstliche Construction.

liegt der Begriff der Säumigkeit (Gen 43 10) darin, die selbst ein Nichterfüllen in Aussicht stellt; es schliesst einen Vorwurf gegen Gott ein; Gerh.: discrimen est inter tardare et differre; is demum tardat, qui ultra debitum tempus, quod agendum est, differt. — Verheissung steht hier, wie V. 4, im Sinne von „Verheissungserfüllung". — κύριος ist hier, wie V. 8, nicht Christus, wie Schott vergeblich nachzuweisen sucht, sondern Gott. — ὡς τινες βραδυτῆτα [ἅπ. λεγ.] ἡγοῦνται) „wie Einige es für Saumseligkeit halten"; nämlich dass sich wider Erwarten die Verheissung noch nicht erfüllt hat; Grotius: et propterea ipsam quoque rem promissam in dubium trahunt. Mit τινές sind nicht die Spötter, sondern schwachgläubige Gemeindeglieder gemeint. Aber solche unmuthigen Zweifelsreden geben dem Verf. ein Recht, für die Zukunft das Auftreten jener Spötter zu fürchten. — μακροθυμεῖν εἰς nur hier: „in Beziehung auf euch". — In ὑμᾶς sind die Leser, an die der Brief gerichtet ist, angeredet, wobei sich die allgemeinere Beziehung auf die übrigen von selbst versteht. Der Grund der bisherigen Nichterfüllung ist die langmüthige Liebe Gottes; die nähere Bestimmung liegt in den folgenden Worten. — μὴ βουλόμενος erklärend: „indem er nicht will"*). — τινάς ist wahrscheinlich mit bestimmter Rücksichtnahme auf die obigen τινές gesagt. — χωρεῖν hier ähnlich, wie Mt 15 17 (Aeschyl. Pers. 385: εἰς ναῦν; vgl. Wahl s. v.) „sondern zur Busse kommen", oder wohl genauer: „in die Busse hineingehen, zur Sinnesänderung fortschreiten". — Zu dem Gedanken vgl. ITim 2 4, Ez 18 23, 33 11**). — Nach Spitta wendet sich der Verf. in V. 9 an andere, als in V. 8, und schon die asyndetische Verbindung soll einer engen Anknüpfung im Wege stehen! Kann eine Folgerung wohl logisch enger und packender angeknüpft werden, als wenn man die Partikel auslässt?

*) Nach Dietlein drückt βούλεσθαι „ein Bestimmtsein des Willens", θέλειν „ein Wollen als Selbstbestimmung" aus: dies ist unrichtig; βούλεσθαι ist vielmehr das Wollen mit und aus bewusster Ueberlegung: „mit Ueberlegung sich entschliessen, beschliessen, beabsichtigen"; θέλειν dagegen das Wollen allgemein, auch aus unmittelbarer Neigung; es drückt die subjektive Stimmung aus: „wünschen, Lust haben, Neigung empfinden".

**) Um dieser Stelle die Beweiskraft gegen die Prädestinationslehre zu nehmen, bemerkt Calvin: sed hic quaeri potest: si neminem Deus perire vult, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitum: sed tantum de voluntate, quae nobis in evangelio patefit. Omnibus enim promiscue manum illic porrigit Deus, sed eos tantum apprehendit, ut ad se ducat, quos ante conditum mundum elegit; auch Beza, Piscator u. A. beziehen diese Stelle nur auf die electi.

3 10*). *ἥξει δὲ ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης*) Nachdrucksvoll steht *ἥξει δέ* — im Gegensatz gegen das Vorherg. — voran; es ist dadurch das gewisse und durch *ὡς κλέπτης* das unerwartet plötzliche Erscheinen des Gerichtstages ausgesagt; vgl. ITh 5 2 (Mt 24 43): dass *κυρίου* auch hier = *θεοῦ* (nicht = *Χριστοῦ*; Schott) ist, zeigt V. 12: *τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. — ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται*) In diesem Relativsatz wird „das wesentliche Ereigniss dieses Tages, das ihn zu dem macht, was er ist" (Schott), angegeben. *ῥοιζηδόν, ἅπ. λεγ., = μετὰ ῥοίζου* wird am besten in der dem Worte eigenthümlichen Bedeutung: „mit rauschender, sausender Schnelligkeit" (Wies., Schott, Hofm., Keil, Weiss; Pape s. v.) genommen; Oecum. versteht es von dem Geprassel des zerstörenden Feuers, Spitta „von dem Sausen der aufwärts fahrenden Flamme", vgl. v. S.; de W. dagegen von dem Geräusch des Zusammenstürzens (vgl. Luther). Zu *παρελεύσονται* vgl. Mt 24 35, 5 18; Lc 16 17; Apk 21 1. — *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται*) Dieser Aussage hat Spitta nach eingehender Untersuchung aller einschlägigen Stellen, insbesondere unter Beifügung eines umfangreichen Beweismaterials aus der jüdischen Literatur, eine eigenartige Deutung gegeben, die inzwischen namentlich von Everling (paulin. Angelologie

*) Vor *ἡμέρα* fehlt der Artikel bei BC Cyr.; Lchm., Tisch., Treg., WH., Weiss (wohl aus Versehen im Widerspruch mit der Einl. IV, 4a gegebenen Erläuterung) haben ihn weggelassen. Die Emendatoren hegen sonst, wie Weiss richtig feststellt, eher eine Vorliebe für die Weglassung des Artikels vor einem Substantivum, welches durch einen nachfolgenden Genitiv näher bestimmt ist. Dazu kommt, dass vor dem mit demselben Buchstaben beginnenden Subst. der Artikel aus Versehen doppelt leicht ausfallen konnte. Nach textkrit. Regeln haben wir uns deshalb für Beibehaltung des Artikels zu entscheiden. — *ἐν νυκτί* nach *κλέπτης* (rec. nach CKL etc.) ist als Zusatz aus ITh 5 2 fortzulassen. — Vor *οὐρανοί* hat die rec. den Art. *οἱ* nach ABC (Lchm., Tisch. VII, Treg., WH., Weiss); in KL ℵ fehlt er (Tisch. VIII). — Statt *λυθήσονται* (rec. nach AKL; vgl. Tisch. VII) haben Lchm., Tisch. VIII, Treg., WH., Weiss nach BC ℵ den Sing. *λυθήσεται* aufgenommen, obwohl derselbe Correctur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ist. Bei der richtigen Deutung des Subjects erklärt sich der Plur. des Verb. trotz des neutr. plur. ganz von selbst (s. d. Ausl.). — Statt der l. r. *κατακαήσεται* bei AL min., Cyr., Oec., Dam., Aug., cop., aeth. lesen ℵBKP arm., sah., *εὑρεθήσεται*; Lchm. und Tisch. haben die l. r. beibehalten; der Letztere bemerkt (VIII): dubium non est, quin *εὑρεθήσεται* edere jubeamur, at hoc vix ac ne vix quidem potest sanum esse; *οὐχ* sive *οὐκέτι* si praepositum esset, non haerendum esset. Die meisten Ausleger haben die Lesart *εὑρεθήσεται* unbeachtet gelassen; anders Hofm.; ebenso haben WH., Treg., Weiss *εὑρεθήσεται* in den Text aufgenommen. WH. schlagen aber als Conjectur *ῥυήσεται* vor. Buttm. (vgl. Spitta) liest: *ἃ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται*; aber *ἅ* statt *τά* findet sich in keinem Codex. Cod. C liest *ἀφανισθήσονται*. Das Weitere s. in der Erklärung.

und Dämonologie 70ff.) übernommen ist, und welcher ich in vollem Umfange beipflichte. Er deutet die στοιχεῖα als στοιχεῖα τοῦ κόσμου; aber dies sind nach ihm nicht die leblosen Elemente selbst, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, sondern die der Welt innewohnenden Elementargeister, die, von Gott ausgehend, den todten Stoff beleben. Das Hauptbedenken gegen diese Fassung, dass von solchen Geistern kaum ein λυθήσεται oder τήκεται ausgesagt werden könne, weist er wirksam zurück durch eine Stelle aus Test. Levi c. 4: καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως καυσουμένης καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων. Bei dieser Deutung lässt sich die Stellung der Aussage begreifen: die στοιχεῖα stehen gleichsam zwischen Himmel und Erde, sind höhere und doch nicht himmlische Wesen, sind in gewissem Sinne von der Erde unterschieden und gehören doch mit den Elementen derselben so eng zusammen, dass diese nicht vergehen können, wenn nicht zuvor die στοιχεῖα vergangen sind. Nun lässt sich ferner das unzweifelhaft echte λυθήσονται (plur.!) erklären: die στοιχεῖα sind eben eine Mehrzahl von Lebewesen; und endlich ist verständlich, dass in V. 12 nur vom Vergehen der Himmel und der στοιχεῖα, die um ihres engen Zusammenhanges mit der Erde willen geradezu für diese eingesetzt werden, die Rede sein kann. Diese Deutung wird dadurch gestützt, dass an den übrigen in Betracht kommenden Stellen des N. T., in denen sich στοιχεῖα τοῦ κόσμου resp. στοιχεῖα allein findet (Hbr 5 12 muss dabei unberücksichtigt bleiben), jedenfalls übermenschliche, aber untergöttliche Lebewesen darunter verstanden werden müssen. Deshalb kommen die früher versuchten Deutungen des Wortes, namentlich auch die, wonach es die Grundstoffe, sei es der Erde oder der Welt als Organismus — also des Himmels und der Erde — (Br., Wies., Schott) oder des Himmels allein (Keil, Weiss) bezeichnen sollte, kaum ernstlich in Frage. Am nächsten kommt der richtigen Deutung noch immer Hofm., der στοιχεῖα (nach Just. apol. 2 5 und dial. c. Tryph. Jud. 23) als Bezeichnung der Gestirne auffasst (vgl. Klöpper zu Kol 2 8: „Astralengel"); nur lässt sich dann nicht recht erklären, warum in V. 12 nur οὐρανοί und στοιχεῖα genannt werden können. — καυσοῦσθαι heisst im klass. Griech.: „von Hitze leiden"; das Partic. drückt den Grund des λυθήσονται aus: „durch Gluthitze werden aufgelöst werden". λύειν in der Bedeutung zerstören, vernichten: Eph 2 14, IJoh 3 8. — καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται;) τὰ ἔργα sind weder die bösen Werke (nach IKor 3 15), noch die Werke der Menschen überhaupt (Rosenmüller, Steinf., Hofm.), sondern umfassender die opera

naturae et artis (Bengel, Dietlein: „die auf der Erdoberfläche sich zeigende Mannigfaltigkeit von Gebilden im Gegensatze der Erde als ganzen"; so auch Brückn., Wiesing., Schott, Fronm.), also die der Erde angehörigen Schöpfungen Gottes und die Werke der Menschen (vgl. Keil). Ist die Lesart *εὑρεθήσεται* ursprünglich (s. darüb. die textkrit. Bemerk.), dann lässt sich der Satz nur mit Hofm. und Weiss als Frage fassen, allerdings dem einfachen Sprachgefühle zuwider. Will man aber zu Conjecturen greifen, so haben die Vermuthungen von Hort, *ῥυήσεται* sei zu lesen, oder die von Buttmann (vgl. Spitta), welcher *ἅ* statt *τά* liest, womit dann der Inhalt von V. 11f. nicht stimmt (s. darüber Spitta), nicht mehr Werth, als die anderweitig bezeugte Lesart *κατακαήσεται*.

3 11.12 *). *τούτων οὕτως πάντων λυομένων*) *τούτων πάντων* bezieht sich auf alle vorhergenannten Dinge und nicht bloss, wie Hofm. will, auf die unmittelbar vorhergenannten *ἔργα*. Die Lesart *οὕτως* (= „so wie es vorhin angegeben ist", gleichsam „die Antithese zu dem *οὕτως* der Spötter in V. 4"; Weiss) ist viel bezeichnender als das *οὖν* der rec. (vgl. dazu Spitta). Das Präsens *λυομένων* erklärt Winer 321: „da dieses Alles seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt ist; das Schicksal der Auflösung inhärirt gleichsam diesen Dingen schon" (Dietl., de W.-Brückn., Wies.). Richtiger ist es, in dem Präsens die Gewissheit der freilich noch zukünftigen Thatsache ausgedrückt zu finden (Schott, Keil, Weiss und trotz seiner Polemik gegen diese Fassung im Grunde auch Spitta), zumal das Vergehen aller Dinge, wie es vorher geschildert ist, nicht Folge ihrer Natur, sondern des göttlichen Richterwillens ist (vgl. Keil). — *ποταποὺς δεῖ κτλ.*) Manche Ausleger theilen diese Periode bis zum Ende von V. 12 in zwei Hälften, deren erste entweder mit *ὑμᾶς* (Pott; vgl. noch Spitta) oder mit *εὐσεβείαις* (Griesb., Fronm., de W. u. A.) geschlossen wird und eine Frage bildet, worauf die zweite Hälfte die Antwort giebt. Gegen diese Constr. spricht aber das Wort *ποταπούς*, das im N. T. nie direct fragend, sondern immer exclamativ gebraucht wird (Mc 13 1, IJoh 3 1). Das Ganze bildet demnach einen Satz, der einen kohortativen Sinn hat (so

*) *τούτων οὖν*) rec. nach AKL$\aleph$ etc. vulg. Thph. Oec. (Lchm., Tisch. VIII, Treg. txt.); statt dessen hat B *τούτων οὕτως* und CP *τούτων δὲ οὕτως*; Tisch. VIII, WH., Weiss haben mit vollem Recht die Lesart von B für das gewöhnliche *οὖν* aufgenommen. Treg. hat *οὕτως* nur an den Rand gesetzt. — *ὑμᾶς* fehlt bei B und WH. setzen es in Klammern. — V. 12. Statt *τήκεται* liest Lchm. nach C vulg. etc.: *τακήσεται*, wahrscheinlich Correctur wegen des voraufgehenden Futurs. WH. schlagen als Conjectur *τήξεται* vor.

auch Hofm. und Weiss)*), und vor dem man zur Verdeutlichung ein: „so bedenket" ergänzen kann. — ποταπός (bei bei den Kl. gewöhnlich ποδαπός) ist nicht = quantus (Bretschn., de W.-Brückn.), sondern = qualis; es ist seiner Grundbedeutung nach jedenfalls nicht ergänzungsbedürftig (geg. Weiss). — ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις) Die Pluralform markirt den heiligen Wandel und die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Richtungen und Erscheinungsweisen (vgl. ἀσέβειαι Jud 18). Diese Worte können entweder mit dem Vorhergehenden (so die Meisten), oder mit dem Folgenden (so Steinf.; vgl. Spitta, v. S.) verbunden werden; das Letztere ist vorzuziehen, da das ποταπούς durch diesen Zusatz in seiner Kraft nur geschwächt würde.

3 12. Der Participialsatz ist aufzulösen: „indem ihr — in heiligem Wandel etc. — erwartet". — Zu σπεύδοντας wird von den meisten früheren Auslegern willkürlich εἰς ergänzt; Vulg.: exspectantes et properantes in adventum; Luth.: „eilet zu dem Tage"; Andere geben dem Worte die Bedeutung: „sehnsüchtig erwarten"; allein diese Bedeutung hat es nie, sondern in den dafür angeführten Stellen heisst es: „etwas mit Eifer betreiben, etwas beschleunigen" (Jes 16 5). Sie brauchen nicht nur (passiv) abzuwarten, sondern können auch (activ) durch ihren heiligen Wandel und Frömmigkeit (V. 11) die schleunigere Ankunft des Herrntages herbeiführen**). — Der Ausdruck: τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θ. ἡμέρας kommt sonst nicht vor; zu ἡ τ. θεοῦ ἡμ. vgl. V. 10, aus welchem der Inhalt des folgenden Relativsatzes wiederaufgenommen wird. — δι' ἣν kann entweder auf τὴν παρουσίαν (Steinf., Hofm.) oder auf τῆς τ. θ. ἡμέρας bezogen werden; der Sinn bleibt bei beiden Beziehungen wesentlich derselbe; es bezeichnet hier, wie immer, die veranlassende Ursache = „um—willen". — τήκεται kann als Synonym von λύεσθαι genommen werden; die Anspielung an Jes 34 4: καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (vgl. Mch 1 4) ist nicht zu verkennen. Wenn die Verbindung von V. 11f. mit dem Vorigen so herzustellen wäre: „Wenn alles Irdische vergeht,

---

*) Hofm. macht jedoch nicht den neutest. Gebrauch des ποταπούς für diese Constr. geltend, sondern „die Zwecklosigkeit und Frostigkeit einer Zerlegung des Gedankens in Frage und Antwort".

**) Wesentlich richtig erklärt de W.: „Sie beschleunigen das Kommen des Tages dadurch, dass sie durch Busse und Heiligkeit das Werk der Erlösung vollziehen und nicht jene μακροθυμία V. 9 nöthig machen"; Wies. fügt noch hinzu „und es positiv durch ihr Gebet herbeiziehen (Apk 22 17)", was Hofm. nach Bengels Vorgang zu einseitig hervorhebt.

wie noth thut es, dessen sich zu befleissigen, was allein besteht“ (Wies.; ähnlich Fronm. u. A.), dann würde allerdings Spitta im Rechte sein, wenn er die Einheitlichkeit der Aussage in V. 11f. vermisst und deshalb das Ganze für eine Glosse erklärt (er thut das um so lieber, als die Aussagen des V. 12 über den Herrntag zu seiner Auffassung von der tausendjährigen *ἡμέρα* Gottes, an deren Ende erst die Weltumwandlung eintrete, schlechterdings nicht passt). Der Gedankengang ist vielmehr dieser: Da die Weltumwandlung ganz gewiss in Aussicht steht (s. das über *λυομένων* Gesagte), so kommt es nur darauf an, dieselbe und damit die Ankunft des Herrntages, der ja mit der Umwandlung unmittelbar verbunden ist, da dieser nur um jenes Tages willen eintritt, möglichst zu beschleunigen. Das können sie aber (vgl. die Aussagen von V. 9. 15) dadurch, dass sie durch völlige Sinnesänderung und heiligen Wandel das Motiv für die Aufschiebung der Parusie aufheben. Dass sie aber an dieser Beschleunigung ein wirkliches Interesse haben, zeigt 3_{13}*), welcher sagt, dass der Herrntag für sie ja die Erfüllung aller Hoffnungen bringe. So geht also in V. 13 nicht bloss die Beschreibung von der letzten Umwälzung noch fort (so Spitta), sondern es werden die für die Gläubigen beseligenden Folgen derselben geschildert, was sich aufs Beste an die Ermahnung V. 11f. anschliesst (geg. Spitta), also kein Grund zur Annahme einer Interpolation sein kann**). — Durch *καινοὺς — καινήν* wird der Himmel und die Erde der Zukunft von denen der Gegenwart der Beschaffenheit nach

---

*) *γῆν καινήν*) l. r. nach BCKLP etc. (Lchm., Tisch. VII, Treg., WH., Weiss); statt dessen liest Tisch. VIII *καινὴν γῆν* nach ℵ, was augenscheinlich Conformation nach dem parallelen *καινοὺς — οὐρανούς* ist. — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα* nach BCKLP (Rec., Tisch. VII, WH., Treg, Weiss); statt *κατά* liest A etc. *καί* und statt *ἐπάγγελμα* haben ℵ etc.: *ἐπαγγέλματα*; Lchm. (Treg. am Rande) hat *καὶ τὰ ἐπαγγέλματα*; Tisch. VIII *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα* aufgenommen, was der Conformation nach 1_4 dringend verdächtig ist.

**) Von den anderen Gründen, die Spitta anführt, ist der, welcher sich auf die Verbindung mit dem Vorigen bezieht, oben zurückgewiesen. Warum aber der Verf. hier nicht das deutlichere *τοῦ θεοῦ* in Abwechselung mit *κυρίου* hätte schreiben sollen, ist nicht einzusehen. Die Wiederholung des Hinweises auf die grosse Katastrophe hat gewiss nichts Anstössiges, zumal da sie hier durch *δι' ἣν* in einer andersartigen Beleuchtung erscheint, die sich mit einer vorurtheilsfreien, vom Millennium absehenden Erklärung von V. 9. 10 wohl verträgt. Vollends hatte Spitta am wenigsten Grund, das Fehlen des Erdbrandes in V. 12 zu urgiren, das allerdings etwas Auffälliges hat im Blick auf den V. 13 folgenden Gegensatz, für Spitta aber ohne Bedeutung ist, da er ja die *στοιχεῖα* von den Elementargeistern der Erde deutet.

unterschieden; vgl. Apk 21 1*). — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ*) vgl. Jes 65 17, 66 22. — *αὐτοῦ* i. e. *θεοῦ*; es ist die alttestamentliche Verheissung gemeint. Durch *προσδοκῶμεν*, das auf *προσδοκῶντας* V. 12 zurückblickt, wird der neue Himmel und die neue Erde bedeutungsvoll als Ziel der gewissen Hoffnung der Gläubigen bezeichnet. — *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*) ein ähnlicher Gedanke ist in Jes 65 25 enthalten; vgl. Apk 21 3. 27, Hen 4 2. — *δικαιοσύνη*, nicht bloss das dem göttlichen Willen vollkommen entsprechende, heilige Verhalten derer, die dem neuen Himmel und der neuen Erde angehören, sondern die der neuen Welt überhaupt eingeprägte Gestalt des rechtschaffenen Wesens (Wies., Hofm., Keil, Spitta). Himmel und Erde werden dann nicht mehr wesentlich unterschieden sein; in beiden (*ἐν οἷς*) wird die Gerechtigkeit wohnen, und damit wird in beiden für Gott selbst eine Wohnstätte bereitet. Diese Anschauung ist also dem Wesen nach identisch mit der anderen, die ebenfalls im N. T. vertreten ist, dass die Endvollendung eine himmlische schlechthin ist.

3 14ff. Unmittelbar daran schliesst sich nun die Endermahnung, die anderer Art ist, als in V. 11. 12. Während der Verf. dort dazu mahnte, sie sollten durch heiligen Wandel das Kommen der Parusie beschleunigen, lautet hier die Ermahnung allgemeiner dahin, dass sie, nicht ablassend von der bestimmten Erwartung der Parusie, dafür eifrig sorgen sollen, dass sie in demjenigen sittlichen Zustande sich befinden, welcher sie qualificirt zur Theilnahme an dem neuen Himmel und der neuen Erde, zu deren Wesen die *δικαιοσύνη* gehört. Damit kehrt der Verf. zu dem Gedanken von Kap. 1 5-11 zurück.

3 14. *διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες*) Das Particip giebt nicht die Erklärung des *διό*: „deshalb, weil wir dieses erwarten“ (Wies, Schott, Hofm., Keil, Sp., Weiss), sondern das Warten darauf gehört mit zur Aufforderung (Dietl., Brückn., Steinf., v. S.), was namentlich daraus hervorgeht, dass er V. 15 ausdrücklich ermahnend anfügt, welche Beurtheilung des gegenwärtigen Aufschubs ihnen ein solches *προσδοκᾶν* wirklich ermöglicht. — *ἄσπιλοι* s. IPt 1 19; *ἀμώμητοι*, ausser hier nur noch Phl 2 15 „untadelhaft“; vgl. *σπῖλοι καὶ μῶμοι* 2 13, IPt 1 19: *ἀμώμου*. — *αὐτῷ* nicht = *ὑπ' αὐτοῦ*, auch nicht Dat. comm. (Schott, Weiss) und ebensowenig: „in Beziehung auf ihn“ (Hofm., Keil, vgl. Spitta), sondern: „nach seinem (näm-

*) Auch in dem Buche Henoch finden sich ähnliche Vorstellungen: 40 17: „und der frühere Himmel, — er wird hinwegkommen und vergehen und ein neuer Himmel wird sich zeigen“, vgl. 54 4. 5, 50 5, 10 17.

lich Gottes) Urtheil". — εὑρεθῆναι geht nicht auf die zukünftige Zeit des Gerichts, sondern auf die gegenwärtige Zeit der Erwartung, wozu ἐν εἰρήνῃ sowohl als das folgende ἡγεῖσθε am besten passt. — ἐν εἰρήνῃ) Dieser Zusatz gehört nicht zu προσδοκῶντες (Beza, v. S. u. A.), sondern zu εὑρεθῆναι ἄσπιλοι κτλ.; er charakterisirt die friedliche, ruhige, innere Stimmung der Gläubigen, mit der sie ohne Besorgniss und ängstliche Erregung zuversichtlich der Parusie entgegensehen sollen: eine innere Ruhe, wie sie bei der richtigen Beurtheilung des vorläufigen Ausbleibens der Parusie (V. 15a) eintreten wird*). Die von Spitta vorgeschlagene Verbindung des ἐν εἰρήνῃ allein mit εὑρεθῆναι, während die beiden Adjectiva die Voraussetzung, nicht das Ziel des Heiligungsstrebens angeben sollen, würde selbst dann nicht natürlich erscheinen, wenn man nicht, wie es Spitta doch annimmt, schon eine solche Voraussetzung des σπουδάσατε in προσδοκῶντες hätte. Sein Hinweis auf 1_9, 2_{20} ist ohne Bedeutung; denn in dem gesammten N. T. wird vorausgesetzt, dass ein Entnommensein aus der befleckenden Welt erst die Möglichkeit des Heiligungsstrebens bewirkt, und trotzdem wird überall als Ziel des Heiligungsstrebens für die Christen hingestellt, dass sie sich fleckenlos erhalten sollen. Endlich steht Spitta mit seiner Deutung des εἰρήνη (= geistige Unversehrtheit) wohl allein.

$3_{15.16}$. Ob unter ὁ κύριος ὑμῶν Gott (de W., Dietl., Fronm., Keil) oder Christus (Wies., Schott, Steinf., Sp., Weiss) zu verstehen sei, ist zweifelhaft; für jenes spricht das Vorhergehende (V. 14. 12. 10. 9. 8), für dieses der neutest. Sprachgebrauch, namentlich auch der Sprachgebrauch unseres Briefes. — σωτηρίαν ἡγεῖσθε) Gegensatz zu: βραδυτῆτα ἡγοῦνται V. 9; „die μακροθυμία des Herrn erachtet für Errettung" d. i. metonymisch: „für etwas, was euere Errettung verursacht", nämlich dadurch, dass ihr die Gnadenzeit so anwendet, dass die Frucht davon die σωτηρία ist. — Die Berufung auf Paulus soll offenbar zur Verstärkung der gegebenen Ermahnung dienen; die eigentliche Veranlassung für die Erwähnung der Paulusbriefe lag aber, wie aus dem Fol-

*) Dietl. beschränkt den Begriff von εἰρήνη willkürlich auf den „Kirchenfrieden, namentlich den Frieden im Verhältniss zu den kirchlichen Autoritäten"; nicht minder verfehlt ist es, ἐν εἰρήνῃ mit Steinf. als Gegensatz gegen „allen Zwiespalt zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Elemente" zu fassen; auch die Erklärung de Wette's: „zu eurem Frieden" = εἰς εἰρήνην (Beza: vestro bono, clementem illum videlicet ac pacificum experturi) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. — Nach v. S. ist darin beides enthalten, die Seelenruhe gegenüber den 3_{1-10} behandelten Zweifeln, wie der Friede mit der Gemeinde gegenüber den 2_{1-22} behandelten Versuchungen zu αἱρέσεις.

genden ersichtlich wird, darin, dass sich Manche einer Verdrehung der Worte des Apostels schuldig machten, wovor der Verf. des Briefes seine Leser warnen will. Die Aussage im Ganzen hat also augenscheinlich einen prophylaktischen Zweck. — Durch ὁ ἀγαπητὸς κτλ. wird Paulus nicht bloss als Freund oder Mitchrist bezeichnet, sondern, wie das ἡμῶν zeigt, als Mitarbeiter, als Mitapostel*). Durch den Zusatz κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν drückt er die Anerkennung der ihm verliehenen Weisheit aus, der auch die Aussprüche, welche der Verf. vornehmlich im Auge hat, entflossen sind. — ἔγραψεν ὑμῖν) Man hat an Röm gedacht, wegen Röm 9_{22} (Oec., Lorin., Grot., Dietl., Bess.) oder wegen κατὰ — σοφίαν an IKor (vgl. IKor 1_{7-9}; Jachm.) oder gar an Hbr (9_{26}ff., $10_{25.37}$; Est., Beng., Hornej., Gerh. u. A.). Diese verschiedenen Meinungen setzen voraus, dass sich καθώς nur auf den letzten in diesem Verse ausgesprochenen Gedanken beziehe. Zu dieser Beschränkung ist jedoch kein Grund vorhanden, da sich diese Ermahnung der vorhergehenden (V. 14) aufs engste anschliesst. Die Annahme, dass sich καθὼς ἔγραψε noch weiter, nämlich auf den ganzen Abschnitt von der Parusie, zurückbeziehe (de W., Brückn., Schott), wird von Wies. (vgl. Sp.) mit Recht zurückgewiesen. Es ist also ein Brief gemeint, welcher sittliche Ermahnungen enthalten und dieselben durch einen Hinweis auf die Zukunftserwartungen der Christen begründet hat. — Ob einer von den uns erhaltenen Paulusbriefen damit gemeint ist (— auf Eph. würde die Charakteristik nur zur Noth anwendbar sein**) —) oder ob auf einen uns verloren gegangenen Paulusbrief damit angespielt ist, lässt sich nicht ausmachen. Letzteres ist mir wahrscheinlicher, weil die Aussage von V. 14. 15 doch wohl sicher vom Verf. so formulirt

---

*) Hofm. urgirt den Plural ἡμῶν und meint, dass Petrus dadurch den heidnischen Lesern gegenüber die jüdischen Christen mit sich zusammenfasst und zu erkennen giebt, dass der Heidenapostel, wie ihm selbst, so auch ihnen ein lieber Bruder ist; vgl. dageg. Spitta; Keil meint, er fasse sich in ἡμῶν mit seinen (heidenchristlichen) Lesern zusammen.

**) Schott beruft sich darauf, dass „gerade der Epheserbrief 2_{11} – 3_{12} die genaueste Ausführung des hier in V. 9 und 15 ausgesprochenen Gedankens, dass die auf die Heilsvollendung abzielende göttliche Lenkung der Geschichte der Gegenwart die eigenthümliche Bedeutung gegeben hat, die Heidenwelt in die Gemeinde einzuführen, welche Subjekt der künftigen Heilsvollendung sein wird, enthält". Diese Gedanken haben wir zwar in den einleitenden Worten unseres Briefes angedeutet gefunden, aber im Zusammenhange unseres Kapitels sind sie auch nicht im Geringsten berührt.

worden ist, dass die Leser den Anklang an ein bestimmtes Wort aus dem an sie gerichteten Paulusschreiben sofort heraushören mussten, während doch eine einwandfreie Identificirung mit einem Wort aus den uns bekannten Paulusbriefen nicht möglich ist. Ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts würde sich nun freilich ebenso zweifellos an ein solches gehalten haben, zumal wenn, wie von den Kritikern angenommen wird, zur Zeit, wo er schrieb, bereits eine Sammlung der kanonischen Paulusbriefe allgemein und also auch den Lesern bekannt gewesen wäre. — In jedem Falle aber bilden diese Worte einen unwiderleglichen Beweis für den heidenchristlichen Charakter der Adressaten; denn ein an rein judenchristliche Gemeinden geschriebener Brief des Apostels Paulus, wie ihn Spitta nach seinen Voraussetzungen über unseren Brief annehmen muss, ist nun einmal ein historisches Unding.

3 16*). *ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς*) sc. *ἔγραψεν*. Durch diesen Zusatz wird der Brief des Paulus, der bei dem *ἔγραψεν ὑμῖν* gemeint ist, von den anderen Briefen desselben bestimmt unterschieden, was aber von jenen gilt, auch von diesen ausgesagt, nämlich dass sie dieselben Ermahnungen enthalten, was jedoch durch *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων* bestimmter beschränkt wird: allemal, wenn überhaupt in seinen Briefen die Rede auf diese Dinge kommt, spricht er sich in gleichem Sinne aus. Die Verschiedenheit der Lesart, ob bei *πάσαις* der Artikel steht oder nicht, ist für den Sinn von geringer Bedeutung, da es unberechtigt ist, anzunehmen, dass durch *πάσαις ταῖς* die Briefe des Paulus als eine geschlossene Sammlung markirt werden; denn der Artikel zwingt nur dazu, an alle dem Verf. (wir brauchen nicht einmal an die Leser zu denken; vgl. Spitta) bekannten Briefe Pauli zu denken. Müsste es so angesehen werden, als wäre die geschlossene Sammlung paulinischer Briefe bereits Eigenthum der Kirche geworden, dann wäre die Unterscheidung zwischen den an die Leser unseres Briefes gerichteten Briefen und den übrigen werthlos und unverständlich (vgl. Einl. § 4). — *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων*) *λαλῶν* steht nicht für: *ἐν αἷς λαλεῖ* (Pott), sondern es heisst: „wenn er in ihnen (nämlich: in seinen Briefen) von diesen Dingen redet". *περὶ τούτων*

*) Nach *πάσαις* liest Tisch. VIII nach KLP ℵ den Art. *ταῖς*; Tisch. VII, Lchm., WH., Treg., Weiss lassen es mit vollem Recht nach ABC al aus. — Statt der l. r. *ἐν αἷς* (Tisch. VIII, Treg., WH., Weiss) nach AB ℵ lesen Lchm. u. Tisch. VII: *ἐν οἷς*, was dadurch entstand, dass man das Relativum auf das nahestehende *τούτων* beziehen wollte; s. darüber die Auslegung.

kann sich nur auf dasselbe beziehen, worauf das *καθώς* V. 15 hinweist; also nicht eigentlich auf die Lehre von der Parusie als solche, sondern „auf die sittlichen Aufgaben der Christen im Blick auf die Parusie, auf die sittlichen Vorbedingungen für den Eingang in die *βασιλεία* Christi". — Mit der in dem Folgenden enthaltenen Bemerkung wird die Veranlassung zu der Erwähnung der Paulin. Briefe angedeutet. — *ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα*) Die Lesart *ἐν αἷς* verdient nicht nur wegen der äusseren Autoritäten (vgl. die textkrit. Note), sondern auch wegen des folgenden: *ὡς τὰς λοιπὰς γραφάς* den Vorzug. Gewöhnlich wird *τινά* als Subj. und *δυσνόητα* (*ἅπ. λεγ.*) als dazu gehöriges Prädicat genommen; die Stellung der Worte aber entscheidet dafür, *δυσν. τινα* zusammen als Subject zu fassen (Schott, Hofm., Keil, v. S.). Unter *δυσνόητα* sind nicht mit Schott „die Dinge selbst, die an sich dem natürlichen Denken widerstreiten", sondern die Ausdrücke, in denen Paulus von ihnen redet, zu verstehen; denn zu den Dingen passt nicht das Verb. *στρεβλοῦσιν*. Der Zusammenhang verbietet, darunter die Aussprüche des Apostels Paulus über die Parusie selbst (Schott) zu verstehen und also an Aussagen desselben, wie sie sich ITh 4 13ff., IKor 15 12-58 finden, zu denken. War vielmehr bei *περὶ τούτων* an die Mahnungen Pauli zu christlich-sittlichem Lebenswandel zu denken, so muss Petrus auch hier „Aeusserungen im Auge haben, die sich so verdrehen liessen, dass sie zur Rechtfertigung einer laxen Sittlichkeit dienen konnten" (Spitta). Man wird es deshalb mit Wies. auf die paulinische Rechtfertigungslehre und die damit verbundene Lehre von der Freiheit vom Gesetze beziehen müssen (vgl. Spitta, Weiss)*). — *ἀμαθής*, *ἅπ. λεγ.*, heisst nur „unwissend"; die von de W. angegebene Nebenbeziehung der Widerspenstigkeit und des Unglaubens (Jos. Ant. I, 4 1 u. III, 14 4) ist hier nicht anzunehmen, da der mit *ἀμαθής* verbundene Begriff *ἀστήρικτος* zwar die Glaubensstärke, nicht aber den Glauben selbst negirt; zu *ἀστήρικτοι* vgl. 2 14. Es sind damit Libertiner gekennzeichnet, Leute von der Art, wie sie in den Gemeinden der Leser in Zukunft als Irrlehrer und Verführer auftreten werden. Die allerdings schwachen Ausdrücke werden durch das Verbum

*) Nach Hofm. (vgl. Keil) sollen darunter solche Stellen, wie Eph 2 5f., Kol 2 12 gemeint sein: „denn an solche Aussprüche konnte sich die Lehre eines Hymenäus und Philetus anschliessen, dass die Auferstehung schon geschehen, eine andere also, als die in der Wiedergeburt erfolgte, nicht zu erwarten sei. — — Von dieser Lehre aus konnte es, wenn sich die Lehre von der Gottfremdheit der sinnlichen Welt dazu schlug, zu der in Kap. 2 vorhergesehenen Rechtfertigung der Unsittlichkeit kommen".

doch erheblich verschärft; und ein Hinweis auf 2 14 (Schott) zwingt nicht zur gegentheiligen Annahme, da der Verf. hier, wie der folgende Vers zeigt, ebenso gewiss nicht von Gemeindegliedern aus dem Leserkreise spricht, als er mit *πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς*, wie zudem die ganze Formulirung dieses Verses aufs Deutlichste erkennen lässt, an den Lesern nicht bekannte Briefe dachte (so richtig Spitta und Weiss)*). — *στρεβλοῦν*, *ἅπ. λεγ.*, eigentlich: „mit der *στρέβλη* drehen" heisst hier: „die Worte verdrehen", d. i. ihnen einen anderen Sinn geben, als sie wirklich haben. — *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*) Diese Hinzufügung hat etwas Auffallendes nicht nur wegen des Mangels einer näheren Angabe, welche *γραφαί* gemeint sind, sondern auch deswegen, weil dadurch das *στρεβλοῦν*, welches sich vorher nur auf *δυσνόητά τινα* in den Briefen des Paulus bezog, auf ganze Schriften ausgedehnt wird; denn *γραφαί* durch „Schriftstellen" zu erklären (de W.), ist willkürlich. — Dass darunter die alttestamentlichen Schriften gemeint seien (Wies., Schott, Steinf. u. A.), ist aus mehr als einem Grunde unwahrscheinlich, ja unmöglich**); es ist damit vielmehr auf Schriften angespielt, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, ebenso wie Briefe des Apostels Paulus in den christlichen Gemeinden gelesen wurden: möglich also, dass dazu auch andere Schriften des N. T. gehörten; dass es aber nur solche seien,

---

*) Dass v. S. diese Schlussfolgerung Sp.'s eine exegetische Gewaltsamkeit nennt, kann füglich auf sich beruhen. Liest man den Vers im Zusammenhange ohne Vorurtheil, so wird man immer den Eindruck haben, dass der Verf. sich nicht so ausgedrückt haben würde, wenn die Leser mit der gesammten paulinischen Literatur, die ihnen wohl gar schon in einer geschlossenen Sammlung vorgelegen hätte, vertraut gewesen wären.

**) Die Gründe dagegen hat Spitta gut zusammengestellt. Zwar werden im N. T. sonst die alttestamentlichen Schriften mit *αἱ γραφαί* bezeichnet; aber wenn man dann dem *λοιπάς* seinen Werth lässt, dann würden die paulinischen Schriften nicht nur den alttestamentlichen gleichgestellt, sondern entweder denselben direkt zugezählt oder wenigstens mit ihnen zusammen unter Ausschluss von anderen Schriften als normativer Kanon für die Christen hingestellt. Aber offenbar wäre dabei auffallend, dass diese übrigen Schriften an Bedeutsamkeit hinter denen des Paulus zurückzustehen scheinen, ferner, dass die Verdrehung hier auf alle alttestamentlichen Schriften und auf die ganzen Schriften (s. ob.) ausgedehnt erscheint, und endlich besonders, dass die Verdrehung der Schriften des A. T., das doch allen Lesern genau bekannt war, anhangsweise gleichsam erwähnt wird hinter paulinischen Schriften, die den Lesern wahrscheinlich bekannt waren, während er nach seiner Mahnung zum gläubigen Anschlusse an das prophetische Wort (1 19) solche Verdrehung desselben vor Allem hätte berücksichtigen müssen. (Weiteres s. Einl. § 4.)

lässt sich nicht nachweisen; mehr hat es für sich, entweder mit Spitta an Schriften von Genossen des Paulus oder dgl. zu denken, in denen ähnliche Sätze ausgesprochen wären, welche den Libertinern Anlass geben konnten zur Verdrehung, oder an kleinere christliche Apokalypsen (s. Einl. § 4). Jedenfalls ist soviel klar, dass die Worte keine eigentliche Sammlung der neutestamentlichen Schriften voraussetzen, wie de W. (vgl. Holtzm.) behauptet. — Zu *ἰδίαν αὐτῶν* vgl. 3 3; das Verdrehen der Schriften hat *ἀπώλεια* zur Folge, weil sie die umgedeuteten Aussprüche derselben gebrauchen, um sich in ihrer fleischlichen Lust zu verstocken.

3 17. 18. Schlussermahnung und Doxologie. — *ὑμεῖς οὖν*) Die Leser werden also denen, von welchen V. 16 sprach, als andere gegenübergestellt, — *προγινώσκοντες*) „die ihr es vorherwisset"; nämlich: dass solche Irrlehrer, wie sie geschildert sind und welche ihr Auftreten durch eine Verdrehung paulinischer Schriften u. s. w. zu decken suchen, kommen werden. — *φυλάσσεσθε, ἵνα μή*) Da *φυλάσσεσθε* sonst nie mit *ἵνα μή* konstruirt wird, so ist *ἵνα κτλ.* nicht als Objekt-, sondern als Zwecksatz zu fassen; „auf *φυλάσσεσθε* liegt dann ein besonderer Nachdruck" (Schott). — *τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες*) Die *ἄθεσμοι* (s. 2 7) sind die vorher besprochenen *ἐμπαῖκται* und Libertiner, auf die V. 16 sich bezog. — *πλάνη* ist nicht: „Verführung"; — diese Bedeutung hat das Wort nie (auch nicht Eph 4 14); dazu würde auch das *συν* in dem Verb. nicht passen — sondern wie 2 18: „der sittlich-religiöse Irrthum"; zu *συναπαχθέντες* „mit fortgerissen", vgl. Gal 2 13. Zu *ἐκπίπτειν* vgl. Gal 5 4. — *στηριγμός ἅπ. λεγ.*, ist der feste Stand, den einer inne hat, hier also der feste Stand, den die Leser als gläubige Christen einnehmen; vgl. 1 12; Gegensatz gegen die *ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι* V. 16.

3 18. *αὐξάνετε δέ*) Gegensatz gegen das *ἐκπέσητε*; das Bleiben in dem festen Stande findet nur statt, wo es an dem *αὐξάνειν* nicht fehlt. Calvin: ad profectum etiam hortatur, quia haec unica est perseverandi ratio, si assidue progredimur. Unrichtig verknüpft Hofm. (vgl. Keil) diesen Imperativ mit *φυλάσσεσθε*, zu dem es als ein Weiteres hinzukommen soll; dieser Auffassung widerstreitet das *δέ*. — *ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου κτλ.*) Durch *ἐν χάριτι κτλ.* wird nicht „Mittel und Grund des Wachsens" (Schott, Hofm., der mit Unrecht auf IPt 2 2 hinweist, wo nicht das Activum steht, und wo noch ein *εἰς* hinzugefügt ist), sondern dasjenige angegeben, woran sie wachsen oder zunehmen sollen; das nicht näher bestimmte *αὐξάνειν* stände dem *ἵνα μὴ — ἐκπέσητε κτλ.* zu

kahl gegenüber. — χάρις ist hier ebenso auszulegen wie 1_2, und die ganze Ermahnung entspricht genau dem dortigen Wunsche: χάρις ὑμῖν πληθυνθείη. Die γνῶσις ist hier wie 1_2 die ἐπίγνωσις genannt, weil der Verf. sie als nothwendige Vorbedingung für das Wachsthum der χάρις ansieht (1_2.) — Den Genitiv: τοῦ κυρίου κτλ. fassen de W. und Brückn. (vgl. Hofm.) in Beziehung auf χάρις als subjektiven, in Beziehung auf γνῶσις als objektiven Genitiv; diese zweifache Beziehung desselben Genitivs ist undenkbar; gehört er zu beiden Begriffen, so kann er nur Genit. auctoris sein (Dietl., Steinf.); da es aber natürlicher ist, ihn bei γῶσις als Gen. obj. zu erklären, so ist χάρις als selbständiger Begriff zu fassen. — Zum Schluss die Doxologie, auf Christus bezogen. Der Ausdruck εἰς ἡμέραν αἰῶνος findet sich nur hier: Bengel nimmt ἡμέρα im Gegensatze gegen die Nacht: aeternitas et dies, sine nocte, merus et perpetuus (vgl. Weiss). ἡμέρα αἰῶνος ist nicht bloss der Tag, an welchem die Ewigkeit im Gegensatze zur Zeitlichkeit beginnt (v. S.), sondern der Tag, welcher die Ewigkeit selbst ist. Schwerlich ist es berechtigt, mit Spitta diesen Tag zu deuten von dem bestimmten Tage des εἰς αἰῶνα lebenden Gottes, der nach V. 8 tausend Jahren gleich ist, und dem die Leser entgegenwarten. In der zum Belege angeführten Stelle Sir 18_9 ist die ἡμέρα αἰῶνος die ganze Ewigkeit selbst; das geht aus dem Satze mit ὡς hervor: wie die ὀλίγα ἔτη dem στραγὼν ὕδατος entsprechen, so die ἡμέρα αἰῶνος der ganzen θάλασσα. Endlich begriffe man bei Spittas Ansicht nicht, weshalb Jesu nur bis in diesen tausendjährigen Tag hinein, und nicht für alle (Tage der) Ewigkeit die δόξα zugesprochen würde.

Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act	= Acta, Apostelgeschichte	Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos	Lc	= Lucas
Apk	= Apokalypse	Lev	= Leviticus
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Mk	= Markus
Dtn	= Deutoronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Pt	= Petrusbriefe
Gen	= Genesis	Phl	= Philipperbrief
Hab	= Habakuk	Phm	= Philemonbrief
Hag	= Haggai	Prv	= Proverbien
Hbr	= Hebraeerbrief	Ps	= Psalmen
Hos	= Hosea	Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief	Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum liber	Rt	= Ruth
Jdt	= Judith	Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias	Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias	J.Sir	= Jesus Siracida
Jo	= Joel	Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob	Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas	Tit	= Titusbriefe
Jos	= Josua	Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief	Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth	Zph	= Zephanias
Kol	= Kolosserbrief		

BL	= Schenkels Bibellexikon
EWK	= Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste
HbA	= Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JbW	= Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie
JprTh	= Jahrbücher für protest. Theologie
RE	= Herzogs Realencyclopaedie
StKr	= Theol. Studien und Kritiken
StW	= Theol. Studien aus Württemberg
ThJ	= Tübinger Theol. Jahrbücher
ThLz	= Theol. Litteraturzeitung
ThT	= Theologisch Tydschrift
ThSt	= Theologisch Studiën
ZSchw	= Maili's Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz
ZhTh	= Zeitschrift für historische Theologie
ZlTh	= Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche
ZPK	= Zeitschrift für Protest. u. Kirche
ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
ZWL	= Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben (Luthardts)
ZwTh	= Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kästner), Göttingen.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BS2795 .K840 1897

Kühl, Ernst, 1861–1918
Die Briefe Petri und Judae /
von der 5. Auflage an bearbeite

39967000742630

BS
2344
.M5
v.12
1897

Kühl, E.
Die Briefe Petri und
Judae.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURN
JUL 10 '67	LETTERING	
JUL 11 '67	Troy Martin U/c	